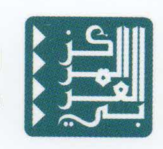
إدريس مقبول

سيبويه معتزليًّا

حفريات في ميتافيزيقا النحو العربي





المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

هذا الكتاب

يحاول هذا الكتاب البرهنة على أن اللغة لم تنفصل في أي يوم من الأيام عن العقيدة، وأن العقيدة لا وجود فعليًا لها إلا باللغة، لأنها مضمرة ولا تظهر إلا باللسان. ويرى الكاتب، على طريقة ابن جنّي، أن أكثر مَن ضلّ من أهل العقيدة وحاد عن القصد هو مَن كان في لغته ضعف. والهدف من هذا الكتاب فحص الأثر المعتزلي في نصوص سيبويه. ولهذه الغاية عمد الكاتب إلى إنشاء حفريات في المدونة النحوية لسيبويه الموسومة بعنوان **الكتاب**، وإلى تتبع "خيوط اللاهوت" المعتزلي في الفكر النحوي لسيبويه، وقاده هذا المسار إلى قضايا التأويل النحوي للقراءات القرآنية، وإلى الرد على بعض التيارات الاستشراقية التي تأبى إلا أن ترد أي جهد فكري عربي إلى أصول غير عربية كاليونانية مثلًا؛ فقد سعى كثيرون إلى إقامة البرهان على أن النظر النحوي عند العرب مدين للفلسفة اليونانية في نشأته وبنائه. واستعانوا في هذا السبيل بالمناظرة المشهورة بين أبي سعيد السيرافي ومتّى بن يونس. أما الكاتب فينتصر لسيبويه الذي تأثر بالثقافة الفقهية وبالمنهج الفقهي، إلا أنه كان أحد بنّائي منهج النظر النحوي.

إدريس مقبول

ولد في مدينة فاس عام 1975، وحاز الدكتوراه في اللسانيات من جامعة محمد بن عبد الله في فاس عام 2005. عمل في حقل التدريس، ونشر مجموعة من الكتب منها: **الأسس الأبيستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه** (2007)، **منهج سيبويه في الاحتجاج بالقراءات ولها** (2010)، **سؤال المعنى في فكر عبد السلام ياسين** (2014). عضو في الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ومدير مركز ابن غازي للدراسات والأبحاث الاستراتيجية، وهو أستاذ اللغويات وتحليل الخطاب في المركز الجهوي لمهن التربية في مدينة مكناس.



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

السعر: 12 دولارًا

ISBN 978-614-445-049-9



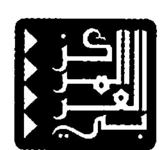
سيبويه معتزليًّا

حفريات في ميتافيزيقا النحو العربي

سيبويه معتزليًّا

حفريات في ميتافيزيقا النحو العربي

إدريس مقبول


المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

مقبول، إدريس

سيبويه معتزليًا : حفريات في ميتافيزيقا النحو العربي/ إدريس مقبول.

303 ص.: أشكال؛ 24 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 251-287) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-049-9

1. سيبويه، عمرو بن عثمان، 148-180هـ. 2. اللغة العربية - النحو. 3. اللغة العربية - فلسفة. 4. الفلسفة الإسلامية. 5. علم الكلام. 6. الميتافيزيقا. أ. العنوان.

492.7501

العنوان بالإنكليزية

Sibawayh according to al-Mu'tazilah:
Diggings in the Metaphysics of Arabic Grammar

by Idriss Maqboul

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر



شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية الدفنة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 00974 44199777 فاكس: 00974 44831651

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 1991837 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، آب/ أغسطس 2015

إهداء

إلى أستاذي الدكتور شكري الحسني العراقي

الذي فتحت عينيّ على كتاب سيبويه في درسه

وإلى محبّي العربية في هذه الأمة العظيمة

المحتويات

قائمة الأشكال 11

مقدمة 13

الفصل الأول: الأصولية النحوية 21

أولًا: الإبيستمولوجيا المفصولة 23

1- الاعتقاد الأول وفيه أن الفلسفة اليونانية مرجع النحو العربي 23

2- الاعتقاد الثاني وفيه أن المنطق اليوناني
مرجع النظر النحوي العربي 27

3- الاعتقاد الثالث ويردُّ فيه النظر النحوي إلى الفلكية البابلية 30

ثانيًا: الإبيستمولوجيا الموصولة 32

1- الفقه وأصوله 32

2- الحديث 37

ثالثًا: الإبيستمولوجيا المأصولة 39

1- المقدمة الأولى: في بيان موضوعات تمهيدية عن الكلام 40

2- المقدمة الثانية: مرتبة علم الكلام في سلّم العلوم والمعارف 43

3- المقدمة الثالثة: في بيان أوجه المشاكلة بين النحو والكلام 47

الفصل الثاني: المذهب الكلامي لسيبويه (إشكال الانتماء) 55

أولًا: البحث التاريخي أو قصة التنافس في استقطاب سيبويه 59

1- سيبويه منسوبًا إلى السُنّة الأشاعرة 59

2- سيبويه منسوبًا إلى المعتزلة 63

ثانيًا: القراءات والنحو والكلام 68

الفصل الثالث: المذهب الكلامي لسيبويه (جدلية الأسلوب) 79

أولًا: مرتبة «الحوار» والنظرية العرضية للحوارية 84

1- المستوى النظري 84

2- الشواهد النصية 86

ثانيًا: مرتبة «المحاورة» والنظرية الاعتراضية للحوارية 88

1- المستوى النظري 88

2- الشواهد النصية 89

ثالثًا: مرتبة «التحاور» والنظرية التعارضية للحوارية 92

1- المستوى النظري 92

2- الشواهد النصية 94

الفصل الرابع: تجليات العقائد في النظر النحوي عند سيبويه 101

أولًا: ميتافيزيقا الوجود النحوي 103

1- مسألة: الخلق والحدوث اللغوي 104

2- مسألة: الكلام والشيئية 109

3- مسألة: المحال بين سيبويه وابن الراوندي 117

4- مسألة الكلام والأعراض 122

ثانيًا: ميتافيزيقا الوجود العاملي 132
1- مسألة العاملية وشيئية المعدوم 132
2- مسألة العاملية والقدرة 140
3- مسألة العاملية والمجاورة 144
4- مسألة الفعل والفاعلية والانفعال 154
ثالثًا: ميتافيزيقا الاسم والصفة 162
1- مسألة ترتيب الأسماء والصفات بين الكلام والنحو 162
2- مسألة الاسم والمسمى 168
رابعًا: ميتافيزيقا الأنطولوجيا الإنسانية 177
1- مسألة مرتبة الإنسان في الكون 177
2- مسألة الضلالة والإرادة 184
خامسًا: ميتافيزيقا التنزيه والتفرد 190
1- مسألة العلم والمعرفة 190
2- مسألة التغليط والتعليل بالحكمة 198
سادسًا: أكسيولوجيا الصلاح 205
1- مسألة الصلاح والأصلح والمدح والذم 206
2- مسألة الاستقامة بين التقبيح والتحسين 210
سابعًا: أنطولوجيا الزمكان 219
مسألة الكلام وفضائية الزمان والمكان 220
ثامنًا: ميتافيزيقا التحديد 233
مسألة الحد عند سيبويه: هل هو تمييزي أم ماهوي؟ 233

خاتمة.. 241
المراجع.. 251
فهرس عام... 289

قائمة الأشكال

(1-1): أنواع العلم في شرح العقائد للتفتازاني.. 42

(1-2): علم الكلام عند الغزالي.. 45

(3-1): أتجاه النظرية الاعتراضية... 89

(3-2): اتجاه النظرية التعارضية.. 94

مقدمة

يخبرنا جورج مونان، اللساني الفرنسي الذي دَرَّس في جامعة آكس أون بروفانس، في أحد أعماله أن قضايا اللغة كانت تاريخيًا ملابسة لقضايا المعتقد في الحضارات كلها التي عُرفت بكتاب سماوي[1]، والواقع أن هذه الملابسة لم تكن تتخذ دائمًا طابعًا بَرَّانيًا واضحًا، بل كانت تخفي نفسها وتتدثّر لأسباب كثيرة خلف المعمار المعرفي الذي يتخذ منها خلفيته ومقدمته المسكوت عنها.

يقول عبد السلام المسدّي في أطروحته «التفكير اللساني في الحضارة العربية»: إن أبرز ما يمكن استخلاصه بعد تحليل أوجه الرؤى المختلفة في علاقة الإنسان باللغة هو أن القضية فرضت في تاريخ الفكر العربي إشكالية مزدوجة، تضاعف فيها محور التحرك الجدلي مضمونًا ومنهجًا. فكانت المشكلة محط تجاذب اعتبارين مختلفين: أحدهما لساني صرف، والآخر مذهبي عقائدي. أما الاعتبار المذهبي فهو الذي اتسم بالتقديرات النسبية، فكان يمثل المنحى الذاتي في تحليل الظاهرة اللغوية وتفسير نواميسها المحركة. ولما كان مقترنًا بالبعد الديني فإنه تنزّل حضاريًا في منزلة البناء العلوي المسيطر على خامة التفكير اللغوي، حتى إنه يكاد ينفرد ظاهريًّا بحق الاحتكام وأمر التقييم[2]. ولئن كان من المسلّمات في تاريخ الدراسة اللغوية العربية تَنَزُّل «نص القرآن الكريم» بمنزلة النص المؤسس للمعرفة اللسانية كلها التي أثمرت على ضفافه، فإن هذه

(1) Georges Mounin, *Histoire de la linguistique, des origines au XX^e siècle* (Paris: Presses universitaires de France, 1967), p. 117.

(2) انظر: عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ط 2 (ليبيا: الدار العربية للكتاب، 1986)، ص 100.

المعرفة اللسانية لم يحكمها قيامها المبدئي لخدمة «النص المؤسس» و«المركزي» فحسب، وإنما ارتهنت في فلسفتها إلى معتقدات أصحابها في شأن قضايا العالم والوجود والفعل، فأثّرت في هذه المعرفة تأثيرًا يكشفه البحث والتقصي.

إن اللغة بما هي «قول» لم تنفصل يومًا عن العقيدة، بل إن العقيدة لا وجود فعليًا لها إلا باللغة، فهي مضمرة حتى تظهر باللسان[3]، ولفرط الصلة بينهما قال ابن جني: «فأما تجوزهم في تسميتهم الاعتقادات والآراء قولًا فلأن الاعتقاد يَخفى فلا يُعرف إلا بالقول أو بما يقوم مقام القول من شاهد الحال، فلما كانت لا تظهر إلا بالقول سميت قولًا؛ إذ كانت سببًا له وكان القول دليلًا عليها»[4].

إذا أنت تمعّنت في هذا، علمت يقينًا أنه لا انفصال للنظر النحوي عن الأصل الكلامي للناظر[5]، إلا بأن يكون - ربما - نظرًا من آلة صماء، وهذا محال لأن النظر من خواص الإنسان[6]. ولا يخفى أن أكثر التشعبات الاعتقادية والانزلاقات الفكرانية كانت من جانب فهمهم اللغة وتصوّرهم لها، ولهذا عقد أبو الفتح ابن جني، وهو من رؤوس الاعتزال اللغوي، بابًا في «الخصائص» سمّاه

(3) يقول ابن جني في معرض التفريق بين الكلام والقول وصلة هذا الأخير بالاعتقاد: فيوضع القول على الاعتقادات والآراء، وذلك نحو قولك فلان يقول بقول أبي حنيفة ويذهب إلى قول مالك ونحو ذلك، أي يعتقد ما كانا يريانه ويقولان به لا أنه يحكي لفظهما عينه من غير تغيير لشيء من حروفه، ألا ترى أنك لو سألت رجلًا عن علّة رفع زيد من نحو قولنا: زيد قام أخوه، فقال لك: ارتفع بالابتداء، لقلت: هذا قول البصريين، ولو قال: ارتفع بما يعود عليه من ذكره، لقلت: هذا قول الكوفيين، أي هذا رأي هؤلاء وهذا اعتقاد هؤلاء. انظر: أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، ط 2 (بيروت: دار الهدى للطباعة والنشر، [د. ت.])، ج 1، ص 17-18.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 19. وهو كلام أبي سعيد السيرافي نفسه في شرحه على الكتاب: انظر: أبو سعيد الحسن بن عبد اللّه السيرافي، «شرح كتاب سيبويه،» (مخطوط خاص أهدانا نسخة منه الدكتور شكري العراقي، وهي نسخة ميكروفيلم من جامعة سيدني مصورة عن نسخة أصلية بالمكتبة السليمانية)، الورقة 89ب-90أ.

(5) E.F.K. Koerner, «Linguistics and Ideology in the Study of Language,» (Paper Presented at: 6th International Cognitive Linguistics Conference, Stockholm University, 10-16 July 1999), p. 12.

(6) يعتقد علماء السيميائيات والأنطولوجيا اللسانية أن المنظومات اللغوية بما هي تصور منظم عن اللغة نحوها وصرفها، تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم وفي كيفية تقطيعهم وتفصيلهم له، وبالتالي في طريقة تفكيرهم. Adam Schaff, *Langage et connaissance suivi de six essais sur la philosophie du langage*, traduit du polonais par Claire Brendel (Paris: Éditions Anthropos, 1973), pp. 292-293.

«باب فيما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية». وجعل منه أشرف أبواب كتابه، كما رأى أن الانتفاع به ليس إلى غاية ولا وراءه من نهاية، ذلك أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها وحاد عن الطريقة المثلى إنما استهواه واستخف حلمه ضعفه في هذه اللغة العربية الكريمة الشريفة، كما ذكر أن أصل اعتقاد التشبيه لله تعالى بخلقه ورد على بعضهم منها، وجاز عليهم بها وعنها حين سمعوا قول الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾[7]؛ وقوله عز اسمه: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[8]؛ وقوله: ﴿مَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[9]... وغيرها من الآيات الكثيرة التي إن حملت على ظاهرها قادت إلى التجسيم والتشبيه الفَجَّيْن، ثم إن هؤلاء ممن ذهبوا هذه المذاهب في التشبيه، لم يشكّوا في أن هذه أعضاء له، وإذا كانت أعضاء كان هو لا محالة جسمًا معضىً (أي إنه مجزأ ومتفرق) على ما يشاهدون من خلقه عز وجلّ، ولو كان لهؤلاء أنس بهذه اللغة الشريفة أو تصرف فيها أو مزاولة لها، لما صاروا إلى ما صاروا إليه[10].

إذا تقررت هذه الصلة واتضحت في الجملة، انتقلنا إلى بيان مرادنا من هذا الكتاب، ألا وهو فحص الأثر المعتزلي في أحد أنفَس النصوص اللغوية التي وصلتنا في ثقافتنا العربية والإسلامية، لاعتقادنا أن الطابع العقلاني للفكر الاعتزالي كان وراء إنتاج هذه القطعة النفيسة من قطع التراث اللساني العربي. هذا العمل إذًا عبارة عن حفريات في أول مدوّنة نحوية في تاريخ اللغويات العربية، عمل يتوخى الكشف عما يسميه أحمد العلوي المقدمات السرية للمعرفة عمومًا والمعرفة النحوية على وجه الخصوص، ونعتقد أن نص كتاب سيبويه[11] الموسوم **الكتاب** بما تضمنه من هندسة معرفية غاية في الدقة والنظام

---

(7) القرآن الكريم، «سورة الزمر،» الآية 56.

(8) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 115.

(9) المصدر نفسه، «سورة ص،» الآية 75.

(10) انظر: ابن جني، ج 3، ص 245-246.

(11) سيبويه (148-180هـ/ 765-796م): هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، الملقب سيبويه، إمام النحاة، وأول من بسّط علم النحو. لم تذكر كتب التراجم شيئًا عن مكانة أسرته أو مستواها الثقافي أو الاجتماعي، فكل ما وصل إلينا يشير إلى أنه كان من أسرة فارسية. وُلد في قرية البيضاء (في شيراز) في بلاد فارس ومات فيها، ونشأ في البصرة. سمّي سيبويه (أي رائحة التفاح) =

الذي لا يكشفه الظاهر، وإنما يحتاج إلى تنقيب في أغواره لكشف نظامه الداخلي، يعكس أنموذجًا إدراكيًا عقلانيًا واعتقاديًا ندّعي في عملنا هذا أنه لا يمكن أن يصدر إلا عن ثقافة معتزلية؛ ثقافة بدأت تجد طريقها، كما سنرى في زمن سيبويه، إلى حلقات العلم ومجالس الدرس ولو بشكل «سري»، وأثرت بشكل خفي، وباطن أكثر منه ظاهرًا، في طريقة بناء المعرفة اللغوية الواصفة والمفسرة للنسق اللساني العربي.

لسائل أن يسأل: لماذا يرتد نحو سيبويه للبرنامج الكلامي المعتزلي وليس إلى شيء آخر؟ فنجيب أننا نعتقد بعد طول دراسة أن النظر النحوي في طلبه الوصل بالكلام والارتداد إلى مقدماته ومقولاته طلب لتحقيق الشرط الفلسفي النظري والتصوري الذي تحكّم بإنتاج هذا النظر النحوي، إذ ما من نظر في اللغة إلا ويستند إلى خلفية فلسفية تؤطره وتوجهه[12]، ولهذا وجدنا أن من عَرِيَ من معرفة دقائق الكلام وعلم العقائد لم يتم له تحصيل معرفة دقيقة بما صار إليه القوم في أنحائهم.

ثم لأمر ثانٍ لا يقل أهمية، هو أن افتراضنا الذي أقمنا لأجله ما يكفي من الدلائل يأتي في سياق مواجهة تيارات استشراقية تأبى إلا أن تعود بكل جهد فكري عربي وإسلامي إلى أصول غير عربية، وكأنها - كما سنأتي على تفصيله - لا ترى «استحقاق» أو لنقل «معقولية» أن ينشأ من حضارة «البدو» و«الجمال» ما يشي بالعقلانية والنظام والتفلسف والنظر، فهي كلها مواصفات لا تتلاءم إلا مع «اليونان».

إذا كنا ممن يرفض فلسفة دخيلة مفصولة تتبنى بشكل غير شرعي هذا «النحو» أو هذا الكيان النظري وتدّعيه افتياتًا، فيلزم من طريق آخر البحث عن الجذور الحقيقية، البحث عن «الأصول النظرية» لهذه «المعرفة النحوية»، غير بعيد هذه المرة عن دائرة المعارف والعلوم العربية والإسلامية التي تجمعها وحدة الأصل والمنهج والهدف.

= لأنه كان شابًا نظيفًا جميلًا أبيض مشرّبًا بحمرة وكان يعتاد شم التفاح، أو كانت تُشم منه رائحته [المحرر].

(12) انظر ما قاله طه عبد الرحمن في هذا الصدد في: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، 1: الفلسفة والترجمة، ط 2 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 25.

لا نريد القول إن «الاستشراق» كله في المسألة «لون» واحد أو «مذهب» واحد، لكن كلامنا في موضوعه على «التغليب»، وإلا فإننا نجد مايكل كارتر في دراسته «الأساس الأخلاقي لعلم النحو العربي» يؤكد، وهو أحد أكثر المشتغلين المنصفين على مدونتنا اللغوية القديمة، أن النحو العربي من حيث نشأته وتطبيقه، مرتبط أحكم ارتباط بالدين الإسلامي، وبناء عليه هناك أمران أساسيان لافتان:

أولًا، الفكرة الأصلية لدى المسلمين القائلة إن الكلام نوع من السلوك الاجتماعي، ولذلك لا يمكن أن يحكم عليه إلا بالمقاييس الأخلاقية.

ثانيًا، إن العبارات الدالة على تصرف المسلم في أي مجال من مجالات أعماله تنحصر، بغض النظر عن مفردات قليلة، في مترادفات بمعنى الطريق والمسلك والحسن والقبيح... إلخ.

نظرًا إلى كثرة هذه المصطلحات المترادفة، بمعنى الطريق، الواردة في النحو وفي علوم إسلامية أخرى، حاول كارتر تأويل الصراع بين النحويين والمناطقة على أنه صراع بين الموقف التقليدي القائل إن اللغة نوع من السلوك، والموقف الإغريقي الذاهب إلى أن اللغة نوع من التفكير[13].

في دراستنا هذه نحاول أن نتتبع بكل هدوء خيوط اللاهوت[14] المعتزلي في الفكر النحوي لسيبويه من خلال التاريخ تارة ودراسة الأسلوب تارة أخرى، وأهم شيء وأوله من خلال تقصٍّ للمسار التأثيلي والاستعاري الذي عاشته المفاهيم النحوية في كتاب سيبويه «متنقلة» و«مثقلة» بالرؤية المعتزلية لقضايا الوجود والموجود.

---

(13) انظر: الكرمل، أبحاث في اللغة والأدب، العدد 11 (1990)، ص 223-224.

(14) يستخدم المصطلح - علم اللاهوت - اليوم بمعنيين: أحدهما ضيق والآخر واسع. وتشتق لفظة «الثيولوجيا» - علم اللاهوت «من كلمتين يونانيتين هما ثيوس (Theos) بمعنى «الله» ولوغوس (Logos) بمعنى «عقيدة» أو «علم». ومن ثم تعرَّف «الثيولوجيا - علم اللاهوت» في المفهوم الضيق المحدود بأنها «التعليم عن الله». واللاهوتي هو الذي يعلم الدين المسيحي ويبشّر به، أما في مفهومه الأوسع والأكثر شيوعًا فيضم مصطلح «الثيولوجيا» في داخله العقائد كلها، لا العقيدة الخاصة بالله فحسب، لكن العقائد كلّها أيضًا التي تعالج العلاقات كلها بين الله والكون، ففي إطار هذا المفهوم الواسع يمكننا تعريف علم اللاهوت أنه العلم الذي يبحث في المعرفة بالله وبصلاته وعلاقاته بالكون وهو عندنا المقابل لعلم الكلام.

كما عرّجنا في بحثنا ضمن مساره الحفري إلى قضايا من التأويل النحوي، وتحديدًا التأويل النحوي للقراءات القرآنية التي كانت جزءًا من بناء «النحو»، وأبرزنا كيف استضمر هذا التوجيه أو التأويل مخاوف من تبعات اختيارات تأويلية بعينها، بسبب ما كان سائدًا يومئذ من الرقابة على المشهد المعرفي برمته في إطار ما يمكن تسميته التنظيم السياسي للحقل الديني في وقت مبكر من تاريخ هذه الأمة، الذي بدأ من تسبيع السبعة فرض إطار تأويلي يعاقب بموجبه المخالف، أو يعرض على الامتحان صورة من صور محاكم التفتيش الفكري في تاريخنا المعرفي، الأمر الذي دفع الفكر الاعتزالي وغيره من الأفكار المختلفة عن السائد إلى تبني منهج أشبه ما يكون بالتقية الفكرية التي يداري بها الفكر شعاراته، ويستضمرها قدر الإمكان في بنيته المعرفية تفاديًا للمساءلة والمتابعة من مساطر الضبط والتحكم.

اخترنا أن نتناول بالدراسة في عملنا هذا تجليات العقائد المعتزلية من خلال ثمانية فصول:

- ميتافيزيقا الوجود النحوي.
- ميتافيزيقا الوجود العاملي.
- ميتافيزيقا الاسم والصفة.
- ميتافيزيقا الأنطولوجيا الإنسانية.
- ميتافيزيقا التنزيه والتفرد.
- أنطولوجيا الزمكان.
- أكسيولوجيا الصلاح.
- ميتافيزيقا التحديد.

اعتمدنا في عملنا هذا منهجية جمعنا فيها النظر والمناظرة[15]، وكلاهما

(15) يمكن تقسيم الاستدلالات في الممارسة التراثية قسمين: قسم الاستدلالات التي يقوم بها الباحث بمفرده للوصول إلى العلم بأمور معينة تشغله، فيسمى معها ناظرًا، ونسميها الاستدلالات النظرية، =

ممارسة متأصلة في تراثنا الاستدلالي غير محتاجة إلى التبرير أو التفسير لما اقتضته منا مسائل العلم التي أثرناها. منطلقين من النظر إلى الأصول الفكرية والمراجع المعرفية بوصفها إمكانًا للفهم وحقلًا للدرس ومجالًا للكشف، معتقدين أن كتاب سيبويه من روائع الفكر التي تفلت في المنظر التأويلي من الحصر والتقييد، وتمتنع على أن تقال بصورة نهائية، وهو بلا شك على الرغم مما نظر فيه لا يستنفده تفسير وحيد أو شامل.

سعينا في هذا البحث إلى أن نبين أن الثقافة العربية اللسانية لا يمكنها أن تتجدد ما لم يقف العقل على مسافة من نفسه، وما لم يتحصل له وعي مغاير بذاته، فيرتد على تراثه وتاريخه من خلال راهنيته بكل شروطها وأبعادها، ويرجع إلى نفسه بعد صيرورته ومغايرته. وإذ ذاك تتم مساءلة الأصول وإعادة قراءتها على نحو يؤدي إلى إعادة اكتشافها وبنائها. ولا يعني ذلك أن عملية المغايرة تحصل في العقل بمعزل عن نصه في الأصل، ذلك أن العقل العربي المسلم عندما ينظر في الأصل ويقرأ النص، إنما يتأمل تراثه وتاريخه. ومغايرته نفسه إنما تعني في الوقت نفسه إعادة اكتشاف الأصل وإعادة بناء الذات. فالتجديد[16] هو حقًا إعادة بناء الذات[17].

وضعنا في عملنا هذا ما حضرنا من فهم على سبيل الاجتهاد، حتى إذا اتفق لبعض القرّاء صواب غير هذا أو إصلاح بعض الأفكار ألزمنا أنفسنا إلحاقه به ما دام مقنعًا، لأن من شأن الفكر الحق ألا ينغلق على نفسه، وإلا ألغى إمكان المساءلة والفهم والله المستعان.

= وقسم ثانٍ يشمل الاستدلالات التي يقوم بها الباحث بالمشاركة مع غيره طلبًا للصواب في مسألة وقع التنازع فيها، فيسمى حينئذ مناظرًا، ويجوز أن نسميها الاستدلالات التناظرية. انظر: طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994)، ص 86.

(16) عن تصورنا للتجديد الفكري والفلسفي كما نراه، انظر: إدريس مقبول، «القول الفلسفي العربي وآفة التقليد،» **المنطلق الجديد** (بيروت)، العدد 6 (شتاء - ربيع 2003)، ص 47-54.

(17) انظر: علي حرب، **التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية**، ط 2 (بيروت: دار التنوير، 1995)، ص 15-16.

الفصل الأول

الأصولية النحوية

يختلف الباحثون في مسألة أولية النظر النحوي العربي مذاهبَ، اخترنا أن نرجعها إلى مبدئها المعرفي الإبيستمولوجي الأول ونميز كل واحدة بنعت يكون كافيًا في فهم حكمنا عليها وموقفنا منها، وهي في ما نرى ثلاثة:

أولًا: الإبيستمولوجيا المفصولة

تُدرج تحتها ثلاثة معتقدات لا نرى صواب إرجاع النظر النحوي إليها:

1 – الاعتقاد الأول وفيه أن الفلسفة اليونانية مرجع النحو العربي

مما شاع وذاع بين المهتمين بأصولية النحو العربي، واعتبره كثيرون يومئذ حقائق لا تحتمل النقاش، أن هذا النظر النحوي مدين للفلسفة اليونانية في قيامه وبنائه، نشأ في بيئة متشبعة بها، ورتبت أبوابه على هدى من مقولاتها، واكتمل صرحه بفضل ما اقتبس من مقوماتها.

كان رائد هذه الدعوى المستشرق أ. مركس (Merx) في محاضرة ألقاها في المعهد المصري، مقتفيًا آثار مستشرق آخر هو إغناطيوس غويدي (Guidi). وتسابق نفر من المثقفين والدارسين العرب يومها إلى التقاط هذا الرأي وترداده، بل إلى الدفاع عنه أكثر من أصحابه، ونذكر منهم إبراهيم مدكور في مقالته «منطق أرسطو والنحو العربي»[1] وإبراهيم أنيس في كتابه من أسرار اللغة[2] ومهدي

(1) إبراهيم بيومي مدكور، «منطق أرسطو والنحو العربي،» مجلة مجمع اللغة العربية (1953)، ص 346–388.

(2) إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، ط 6 (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1978)، ص 119.

المخزومي في كتابه مدرسة الكوفة[3] وأمين الخولي في كتابه مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير[4] وعبد الرحمن محمد أيوب في كتابه دراسات نقدية في النحو العربي[5]... وآخرين[6].

تبعًا لهذه الموجة الفكرية، بدأ يظهر في الأفق شبه إجماع على أن النحو العربي ما هو إلا ظل من ظلال الفلسفة اليونانية[7]، ومعطياته ما هي إلا تكييف لهذه المقولات، «معنى هذا أن المشاغل المنطقية اعتبرت أنها قامت مقام المشاغل اللغوية منذ أقدم العصور، وعلى الأقل منذ أن ألّف سيبويه كتابه الشهير»[8].

كما وجد من يدافع عن هذه الآراء، حيث قام باحثون مجدّون، مستشرقون[9] وعرب، لردها بالدلائل العقلية والنقلية، ومن هؤلاء إبراهيم السامرائي في كتابه دراسات في فقه اللغة[10]، ولعل أهم بحث ظهر آنئذ هو «النحو العربي ومنطق أرسطو» لصاحبه عبد الرحمن الحاج صالح[11] الذي تتبع

---

(3) مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، ط 3 (بيروت: دار الرائد العربي، 1986)، ص 260-261.

(4) أمين الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، الأعمال الكاملة؛ 10 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995)، ص 72.

(5) عبد الرحمن محمد أيوب، دراسات نقدية في النحو العربي (القاهرة: [مكتبة الأنجلو المصرية]، 1991)، ص 9-11.

(6) انظر على الخصوص: أنيس فريحة، نظريات في اللغة، المكتبة الجامعية؛ 4 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1973).

(7) للمزيد من الاطلاع على الوثوقية التي تحكمت في أصحاب هذه المقالة، انظر ما نقله كارتر في: Michael G. Carter, «Les Origines de la grammaire arabe,» *Revue des études Islamiques*, no. 40 (1972), p. 69.

(8) عبد القادر المهيري، «خواطر حول علاقة النحو العربي بالمنطق واللغة،» حوليات الجامعة التونسية، العدد 10 (كانون الثاني/يناير 1973)، ص 22.

(9) للإنصاف رفض هذه الأطروحة مستشرقون، بل دافعوا عن الأصولية العربية الإسلامية للنحو العربي، ومن هؤلاء: ميخائيل كارتر وسلنتيو (Silentio) وإوالد (Ewald)، هذا الأخير الذي ما فتئ ينعت أصحاب الأطروحة الهلينية المفصولة بـ «الجهل». كما جاء في: Carter, p. 69.

(10) إبراهيم السامرائي، دراسات في اللغة (القاهرة: مكتبة الخانجي، [د. ت.])، ص 13 وما بعدها.

(11) عبد الرحمن الحاج صالح، «النحو العربي ومنطق أرسطو،» مجلة كلية الآداب (جامعة الجزائر)، العدد 1 (1964)، ص 67-86.

فيه أطوار هذه النظرية وموقف الدارسين منها عربًا ومستشرقين، وتناول حجج مركس حجة حجة لتفنيدها بالبرهان العقلي أو بالرجوع إلى محتوى بعض مؤلفات أرسطو. ونوجز هذه الحجج اختصارًا في أمرين، ونمضي إلى ما يحتاج إلى التحليل.

- الترجمة التي عوّل عليها أصحاب هذا الرأي في انتقال التقسيم الأرسطي لأجزاء الكلام إلى نحاتنا، خصوصًا سيبويه، لم تكن واقعًا إلا بعد وفاة إمام النحاة، الأمر الذي لم يسمح بالاتصال[12]، وجعل كارتر يعلن أن هذه الأطروحة «من الصعب أن يستدل عليها»[13].

---

(12) يذهب عبد الرحمن بدوي (وهو من أكبر المتخصصين في دراسة انتقال التراث اليوناني العربية) إلى أن أول ترجمة لأرسطو في العربية كانت مع أبي بشر متى بن يونس (ت328هـ)، ويشكك في خبر نقل إسحاق بن حنين كتاب فن الشعر إلى العربية، كما يرى عبده الراجحي أن أولى ترجمات الأورغانون كانت على يد حنين بن إسحاق (ت264هـ).

انظر: ترجمة وتحقيق بدوي عبد الرحمن لكتاب: أرسطوطاليس، فن الشعر: مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانية عبد الرحمن بدوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1953)، ص 50-52، وعبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث: بحث في المنهج (بيروت: دار النهضة العربية، 1979)، ص 63-64.

قلل مايرهوف (Meyerhof) من قيمة الترجمات التي تنسب إلى زمن سيبويه لكونها لم تكن علمية أو نقلت إلى السريانية وحدها أو ضاعت، مع التذكير بأنها لا تعني حتى في حال وجودها الضعيف مسألة التأثر والتأثير، كما استبعد تروبو (G. Troupeau) أن يكون ابن المقفع هو من ترجم كتب أرسطو المنطقية بل ابنه محمد بن عبد الله بن المقفع، وأنه ترجم ثلاثة كتب لأرسطو: المقولات والعبارة والتحاليل، بل يذهب إلى أن عمله فيها لم يكن إلا اختصارًا. لمزيد من التفصيل، انظر: Gérard Troupeau, «La Logique d'Ibn Al Muqaffa' et les origines de la grammaire arabe,» *Arabica*, vol. 28, nos. 2-3: Études de la linguistique arabe (Juin-Septembre 1981), p. 244.

انظر: ماكس مايرهوف، «من الإسكندرية إلى بغداد: بحث في تاريخ التعليم الفلسفي والطبي عند العرب،» في: كارل هينرش بكر [وآخ.]، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين، ألّف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية عبد الرحمن بدوي، ط 4، دراسات إسلامية؛ 1 (الكويت: وكالة المطبوعات؛ بيروت: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، 1980)، ص 57-58.

انظر أيضًا: البحث القيم الذي قام به المقرئ الإدريسي أبو زيد: أبو زيد المقرئ الإدريسي، «حروف المعاني في اللغة العربية، دراسة في إطار نظرية أجزاء الكلام» (بحث دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب، ابن مسيك، الدار البيضاء، 1987)، ص 3-55. صدره بمقدمة مهمة أطرت أغلب الطروحات وما قيل في شأنها.

(13) انظر: Carter, p. 97.

- الأصولية المفصولة لا تكاد تقوم إلا على التخمين والافتراض، وهي كما قال بعضهم: «ينقصها السند التاريخي والمادي على حد سواء (...) وتقوم على مجرد الظن والتخمين»[14]، وشاهد ذلك - على سبيل المثال - فرشتيخ الذي يكتب متخبطًا راجمًا بالغيب: «والمنهج العربي يمكن أن يكون حصيلة تفاعلات علوم متنوعة (العلوم الشرعية) (...) ويمكن أن تكون هذه الأصول (أصول النحو) قد وصلت إلى العرب من طريق الرواية وبمساعدة التفاسير التوراتية لليهود، وربما كانت من طريق ترجمة ونقل الأعمال الطبية أو من طريق الاتصال المباشر في مدينة الإسكندرية»[15]. وهو لا يني يعبّر عن اعتقاده حين ينظر في كتاب سيبويه، فلا تستسيغ حويصلته هذا البناء الضخم، فيقول «لا يبدو مقبولاً بدءًا أن هذا النسق المتوازن بمصطلحاته المتقدمة هو حصيلة تطور طبيعي خلال أقل من قرن (...) كل شيء يشير إلى أن النحاة الأوائل (...) لهم صلة بالمدارس الحية للنحو الإغريقي التي تشمل منطقة الشرق الأدنى كلها». ويضيف «يصعب تصور كون الخمسين أو الستين سنة التالية لمحاولات أبي الأسود الدؤلي قمينة لبلوغ النحو العربي هذا المدى الواسع من دون تأثير خارجي»[16].

جدير بالذكر أن فرشتيخ لم يكلف نفسه ذكر نحوي واحد أخذ عنه سيبويه النحو الإغريقي، بل إن قوله يحمل مغالطة واضحة، ولعل الحساب خانه، فبين وفاة سيبويه (ت180هـ) وعمل أبي الأسود الدؤلي زمن علي بن أبي طالب (35-40هـ) ما يزيد على 130 عامًا وليس 50 أو 60 عامًا.

- تختلف مقولات أرسطو العشر (الجوهر والكم والإضافة والكيف والزمان والمكان والوضع والملك والفعل والانفعال) عن مقولات النحو عددًا وطبيعة ومضمونًا. وذلك لارتباط مقولات أرسطو باللغة اليونانية، وكل محاولة لإسقاطها على النحو العربي تؤدي إلى التحريف والتعسف والتكلف

---

(14) فتحي عبد الفتاح الدجني، النزعة المنطقية في النحو العربي (القاهرة: [د. ن.]، 1988)، ص 38-39.

(15) انظر: C. H. M. Versteegh, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Studies in Semitic Languages and Linguistics; 7 (Leiden: Brill, 1977), p. 103.

(16) المصدر نفسه، ص7-11.

في رد خصوصيات بنية العربية إلى هذه المقولات، تمامًا كما حصل للفلاسفة المشائين حينما عملوا على إقحام الرابطة وفعل الوجود في اللغة العربية[17].

2- الاعتقاد الثاني وفيه أن المنطق اليوناني مرجع النظر النحوي العربي

إذا فتشنا في ما كتب عن صلة النحو بالمنطق نظريًا وعمليًا، وجدنا أن الفكر العربي الإسلامي اتخذ موقفًا حذرًا ودقيقًا يمكن أن نجمل معالمه في هذه الحقائق البيانية التالية:

- إن ظهور الملامح المنطقية في النظر النحوي لم يكن قبل القرن الرابع[18]، إذ لم يذكر لنا أصحاب الفهارس والتراجم أن مسألة خلافية أثيرت في شأن أصول النحو العربي وصلته بالمنطق اليوناني قبل هذه الفترة.

- يبدو من غير المعقول وغير المنطقي أن يتأثر النحو تأثرًا كاملًا بمنهج أرسطو في المنطق لاختلاف المنطلقات في كل منهما، فالجملة مثلًا عند أرسطو هي الجملة الخبرية والمحمول مقدم فيها على الموضوع، وفي النحو العربي ربما تكون خبرية أو إنشائية كما هو معروف، وإن اشتهر هذا التقسيم عند البلاغيين أكثر.

- إنه حتى في حال الإقرار بغزو المنطق العلوم العربية والإسلامية، ومنها النظر النحوي بعد سيبويه، بقي هناك جهد يقاوم هذا التغلغل ويدفع ملابسته الصناعة النحوية، وذلك من طريق بيان الفروق بين الصناعتين حتى ينماز الحقلان. واجتهد في هذه المسألة فريقان: المتفلسفة المناطقة والنحاة أنفسهم.

---

(17) انظر: Taha Abderrahmane, *Langage et philosophie: Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie: Avec la traduction de la discussion rapportée par Abû Hayyân at-Tawhîdî entre le logicien Mattâ Ibn Yûnus et le grammairien Abû Sa'id as-Sirafî et de deux autres textes*, Thèses et mémoires; 3 (Rabat: Publication de la faculté de Rabat, 1979), pp. 40-48.

(18) انظر: عبد العلي العمراني، «الصلة أم الفصل فيما بين المنطق الفلسفي والنحو العربي في القرن الرابع الهجري،» ورقة قدمت إلى: أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية: بمناسبة مرور ألف سنة على ميلاد ابن سينا وثلاثة وعشرون قرنًا على وفاة أرسطو: من 21 الى 24 جمادى الثانية 1400، 7-10 ماي 1980، سلسلة ندوات ومناظرات؛ 5 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية؛ مطبعة النجاح الجديدة، 1985)، ص 205.

من أعمال المتفلسفة المناطقة نذكر مقالة أحمد بن الطيب السرخسي أحد تلامذة الكندي التي وضعها في الفرق بين المنطق مطلقًا ونحو العرب خصوصًا، ومقالة يحيى بن عدي تلميذ الفارابي التي وضعها في تبيين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي.

من أعمال النحاة نذكر كتاب **الإيضاح في علل النحو** للزجاجي[19] الذي وضع فيه حدودًا بين المفاهيم النحوية والمنطقية، فتجده مثلًا في تصوره للاسم يقول: «الاسم في كلام العرب ما كان فاعلًا أو مفعولًا أو واقعًا في حيز الفاعل والمفعول»[20]. ثم ينتبه إلى ما جاء حدًّا للاسم في كتاب الشعر وكتاب العبارة فيقول محترزًا: وإنما قلنا في كلام العرب لأن له نقصد وعليه نتكلم، ولأن المنطقيين وبعض النحويين قد حدّوه حدًا خارجًا عن أوضاع النحو[21]. ويذهب بعد أن يورد الحد الأرسطي «الاسم صوت موضوع دال باتفاق على معنى غير مقرون بزمان»، إلى أن هذا ليس من ألفاظ النحويين ولا أوضاعهم، وإنما هو من كلام المنطقيين، وإن كان قد تعلق به جماعة من النحويين، وهو صحيح، على أوضاع المنطقيين ومذهبهم، لأن غرضهم غير غرضنا ومغزاهم غير مغزانا[22].

الثالثة، تابعة للثانية في مقام تبيينها بالمثال، إذ كما يظهر أن «الحد» مثلًا الذي وظفه سيبويه لم يكن نفسه عند المناطقة، حيث يميل سيبويه إلى اعتبار أن «الحد»[23] تمييزي كما هو عند المتكلمين وليس ماهويًا كما يشترطه

---

(19) يذهب مولاي أحمد العلوي إلى «أن كتاب الإيضاح لم يكن سوى رد على محاولات إقحام التعريفات المنطقية، بل إنه بالإضافة إلى كونه يحتوي على أخبار الجدل بين النحاة السلفيين المناطقة، يؤرخ أيضًا لبداية المرحلة المنطقية في تاريخ النحو العربي». انظر: Ahmed Alaoui, *Épistémologie de la linguistique arabe: Linguistique, Islam et épistémologie* (Rabat: ed. Okad, 1999), p. 92.

(20) أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، **الإيضاح في علل النحو**، تحقيق مازن المبارك (القاهرة: مطبعة المدني، 1959)، ص 48.

(21) المصدر نفسه.

(22) المصدر نفسه، ص 48.

(23) جدير بالذكر أن «الحد» عند سيبويه بعيد كل البعد عما تعارف عليه المناطقة والفلاسفة حتى النحاة في ما بعد ممن تأثروا بمنهج أهل الميزان، فهو عنده بمعنى الأصل المرجوع إليه أو الوجه، يقول: =

الفلاسفة[24]، بمعنى أن الحد السيبويهي هو المميز للشيء من غيره، وليس المعرف له بماهيته[25]. وشهد ابن تيمية لمصلحة سيبويه في هذه القضية، حيث نجده في معرض بيانه المعارف التي اخترمها المنطق وأثر فيها بحدوده، يقول: «وكذلك النحاة مثل سيبويه الذي ليس في العالم مثل كتابه. وفيه حكمة لسان العرب، لم يتكلف فيه حد الاسم والفاعل ونحو ذلك كما فعل غيره، ولما تكلف النحاة حد الاسم، ذكروا حدودًا كثيرة كلها مطعون فيها عندهم، وكذلك ما تكلف متأخروهم من حد الفاعل والمبتدأ والخبر نحو ذلك لم يدخل فيها عندهم من هو إمام في الصناعة ولا حاذق فيها»[26].

ظهر ذلك أكثر في المناظرة المعروفة التي جمعت بين أبي سعيد السيرافي منافحًا عن النظر النحوي ومتّى بن يونس مدافعًا عن المنطق اليوناني وشموليته[27]، وانتهت بانتصار النظر النحوي ودحض الدعوى المنطقية التي ترهن المعرفة اللسانية العربية لمنطق اليونان وميتافيزيقاه.

= «فإذا بنيت الاسم عليه قلت: ضربت زيدًا، وهو الحد، لأنك تريد أن تعمله وتحمل عليه الاسم، كما كان الحد ضرب زيد عمرًا، حيث كان زيد أول ما تشغل به الفعل». أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، **الكتاب: كتاب سيبويه**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط 3، 5 ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988)، ج 1، ص 80، وانظر مثلًا: ج 1، ص 98، 102، 115، 120، 144... إلخ».

(24) يذهب سامي النشار إلى أن الحد عند جميع المتكلمين إنما يراد به التمييز بين المحدود وغيره، وأنه يحصل بالخواص اللازمة التي لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره، وهذا ما جعل ابن تيمية يرى أن من يذهب إلى أن الحد هو التوصل إلى الماهية وتعريف الحقيقة هم أرسطو وأتباعه من المشائين اليونانيين ومن حذا حذوهم من متفلسفة الإسلاميين، أما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا لم يقبلوا أبدًا فكرة التوصل إلى الماهية. انظر: علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، ط 4 (القاهرة: دار المعارف، 1978)، ص 82-83.

(25) سنعود في بحثنا المسائل إلى الحديث عن الحد بين التمييزي والماهوي في الفصول اللاحقة.

(26) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، جمع وترتيب محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، 37 ج في 30 مج (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1981)، ج 9، ص 46.

(27) انظر نصها في: علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، محقق ومشروح بقلم حسن السندوبي (القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1929)، ص 69.

3- الاعتقاد الثالث ويردُّ فيه النظر النحوي إلى الفلكية البابلية

هي واحدة من الاجتهادات العجيبة والدقيقة لمولاي أحمد العلوي التي تستحق أن نعرّج إليها، حيث يرى أن النحوي قاس نظام الكائنات اللغوية على نظام المخلوقات الطبيعية، لاعتقاده أن الحكمة الإلهية المتجلية في الطبيعة من طينة الحكمة الإلهية المتجلية في اللغة. فأنجز بينهما تشابهًا واستوحى المعرفة السائدة للطبيعة لمعرفة سلوك الجواهر اللغوية على غرار ما قام به «البابلي» الذي قارن بين ما يقع في السماء وما يقع في الأرض، معتقدًا أن التقارنات التي تحدث في الكواكب في السماء عوامل لما يقع في الأرض، فجاءت مفاهيمهم طبيعية، لأن العلاقة بين الكوكب والأرض علاقة طبيعية، فالشمس تصيب الأرض بضوئها وحرارتها، فتؤثر في الجواهر والأجسام الأرضية من نبات وماء وشجر وحيوان. هذه العلاقة التأثيرية يمكن أن تعرف بالعلاقة العاملية التي كان يعود إليها النحوي ليقول بعلاقات التأثير العاملية القائمة بين العوامل والمعمولات اللغوية. وما الفرق بين العاملية الكواكبية والعاملية اللغوية، إلا فرق في نوع السماء التي يعتمدها «النحوي» و«البابلي»، فسماء البابليين هي خيالاتهم عن السماء الطبيعية، وسماء النحويين نظرية عقلانية. واستند في تحليله مفهوم العاملية الفلكية إلى بعض آراء مسلمة المجريطي الذي اشتغل بالفلك، يقول مولاي أحمد العلوي: «إن النجوم والأرض ترتبط بعلاقة «عمل»، وفي أي حال، فالظاهر أن المفهوم المركزي في الفكر الفلكي قريب من المفهوم المركزي في النحو، إن لم يكن هو نفسه. إن الأمر يتعلق بعمل النجوم الذي نروم تحديده. لا نعتقد أننا سوف نضيف شيئًا جديدًا إذا اقتصرنا على جملة من المصطلحات المشتركة بين علم النجوم وعلم النحو. فإلى جانب «العمل» يوظف علم الفلك أيضًا مصطلح التأثير»[28].

يعتقد أحمد العلوي أن لا أحد يمكن أن يعلم طرائق تأثير العالم السماوي في العالم الأرضي، إذا لم يكن متمكنًا من العلوم الفلسفية والرياضية والطبيعية والميتافيزيقية.

---

(28) Alaoui, pp. 119-120.

على العلوم الفلسفية أن تساعد بشكل دقيق في قياس درجة التشابه، على مستوى الفعل أو على مستوى الهوية والتشكل، فربما يشبه موضوع سماوي موضوعًا أرضيًا، إن عمل كلاهما بطريقة واحدة وكانت تجمعهما نقاط تشابه شكلية وجوهرية. على الرغم من أن المجريطي لم يحدد على ما ترتكز نقاط التشابه هاته، يبدو التفكير معقولًا في أن الأمر يتعلق بكل تشابه لا يقوم على العمل والتأثير المتعلق بطائفة طبيعية أو أنطولوجية. إذ عند تعيين أوجه المشابهة، تسهل مهمة الكشف عن التأثيرات المحتملة بناء على فكرة أساسية مضمونها أن الأشياء المتشابهة عليها أن تؤثر بشكل واحد[29].

إن هذه «الفرضية» كما سمّاها مولاي أحمد العلوي، تحتاج إلى جهد كبير من أجل إقرارها، خصوصًا مع العلم أن الثقافة الفلكية أو ما كان يعرف بثقافة الأزياج والهيئة التي ستسمح بمثل هذا التوارد ستظهر متأخرة على الأقل بالنظر إلى زمن سيبويه[30]. أما ما جاء عن «مسلمة المجريطي»، فمسلمة هذا (ت 395هـ) منتحل علم أندلسي متأخر عن سيبويه (عاش في القرن الرابع الهجري)[31]، وعرف عنه اشتغاله أكثر في صناعة السحر والنجامة والطلسمات[32]، وإن كانت هذه الصناعات تستمد من الفلك بعض موادها، وله في ذلك كتابان: **غاية الحكيم** و**رتبة الحكيم**، وكلا الكتابين ألغاز ورموز يتعذر فهمها كما يقول ابن خلدون

---

(29) Alaoui, p. 121.

(30) يقول ابن خلدون في المقدمة: «وأما في الإسلام فلم تقع به عناية إلا في القليل، وكان في أيام المأمون شيء منه وصنع الآلة المعروفة للرصد المسماة ذات الحلق، وشرع في ذلك فلم يتم، ولما مات ذهب رسمه». انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ط 5 (بيروت: دار القلم، 1984)، ص 488.

(31) مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، كتاب كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، عني بتصحيحه وطبعه على نسخة المؤلف مجردًا من الزيادات واللواحق من بعده وتعليق حواشيه ثم بترتيب الذيول عليه وطبعها محمد شرف الدين يالتقايا أحد المدرسين بجامعة إستانبول المحمية والمعلم رفعت بيلكه الكليسي، 2 مج (إستانبول: وكالة المعارف، 1941-1943)، مج 1، ص 214.

(32) انظر: أبو الطيب محمد صديق خان بن علي القنوجي، أبجد العلوم، أعدّه للطبع ووضع فهارسه عبد الجبار زكار، 3 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1978)، ج 1: الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، ص 263، وج 2: السحاب المركوم الممطر بأنواع الفنون وأصناف العلوم، ص 251.

على من لم يعان اصطلاحاتهم[33]. لكن هذا لا يمنع بحث المشاكلة بين مفهوم العمل عند النحاة وأرباب هذه الصنائع[34]. إلا أنه بحث مبني في جوهره على مقايسة تتجاوز إطار التاريخ الذي يحكم العلاقة بين المعرفتين.

بهذا نكون قد استوفينا ما قدمناه من عقائد إيبستمولوجية مفصولة، لننتقل إلى ما نعتناه بالإيبستمولوجيا الموصولة وما تحتها من معتقدات.

ثانيًا: الإيبستمولوجيا الموصولة

نرى أن النظر النحوي استفاد من علوم عربية وإسلامية متنوعة، فأخذ عن بعضها آلياته وأدواته المنهجية، في حين استأثر بأخذ فلسفته عن علم الكلام. فإن قيل: كيف استقام له أن يأخذ عن علوم مواضيعها المختلفة؟

قلنا: إنه وإن اختلفت الموضوعات والمضامين، لكنها اتفقت من جهتين:

- اتفاقها في اللغة التي هي آلة كل علم عربي وإسلامي، فتوفر بذلك اللسان الواصل بينها والمتضمن عقائدها.

- ثم اتفاقها ثانية في أشكال الاستدلال وطرائق الاستنباط من النص لغويًا كان أم شرعيًا. وإذا اتضح ذلك بقي علينا أن نعرف صور الاتصال بين النظر اللغوي وبعض فروع المعرفة العربية الإسلامية.

1- الفقه وأصوله

نعتقد أن الصناعة الفقهية والأصولية في زمن سيبويه لم تكن قد بلغت أشدّها كما هو متصوّر عند كثيرين، وما يذهب إليه بعض الباحثين من تأثر

---

(33) ابن خلدون، ص 504.

(34) لفتنا في أثناء قراءة بعض الكتب عن هذا الموضوع ورود مفهوم «عمل الطلسمات والأوفاق»، و«عمل النجوم»، كما لفتنا إلى ما في بعض الدوارج، خصوصًا المصرية، من معنى قريب مما نحن في صدده، حيث يقولون لمن ظهرت عليه آثار غير طبيعية من مس أو ما إليه عبارة «معمولو عمل»، بمعنى مسحور. و«العمل» على هذا الرأي يرادف التأثير السحري. ولا شك في أن في اللغة جانبًا من السحر حتى قيل «إن من البيان لسحرًا».

العمل = السحر.

سيبويه بالفكر الأصولي لا يقوى قوة تأثره بالنظر الكلامي في صورته المعتزلية، وسبق الحديث في المقدمات عن صلة الأصول بالكلام[35]. لكن الرأي الذي نود التطرق إليه في هذا المحل يذهب إلى اعتبار المعتزلة الذين تأثر بهم سيبويه كما كانوا رؤوسًا في الكلام كانوا رؤوسًا في الأصول، وأنهم على الأرجح أسبق من الشافعي في رسالته إلى هذا المضمار، هذا الرأي الذي لم نجد في ما قرأنا من يدافع عنه، وينسب الفضل فيه إلى أصحابه[36]، فجمهور من كتب شيئًا في هذا الموضوع ينسب السبق إلى الشافعي ومن ورائه إلى أهل السُنّة. بيد أننا سنكتفي بإيراد بعض الشهادات على ندرتها من قدماء ومُحدِثين تشهد على ما ندّعيه، فهذا أبو هلال العسكري في كتاب **الأوائل** يقول عن واصل بن عطاء، سبق الشافعي، إنه: «أول من قال بأن الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجمع عليه، وحجة عقل وإجماع. وأول من علّم الناس كيف مجيء الأخبار وصحتها وفسادها. وأول من قال: الخبر خبران: خاص وعام، فلو جاز أن يكون العام خاصًا جاز أن يكون الخاص عامًا، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون الكل بعضًا والبعض كلًا، والأمر خبرًا، والخبر أمرًا. وأول من قال إن النسخ يكون في الأمر والنهي دون الأخبار»[37]، فيفهم من ذلك أن واصلًا كان السباق لوضع البناء الرباعي لمادة أصول الفقه، وهي التي عرفت عند المتأخرين بأصل القرآن أولًا، والسُنّة المجمع عليها ثانيًا، والقياس ثالثًا أو ما سمّاه بدليل العقل، ثم الإجماع رابعًا.

---

(35) انظر أيضًا في هذا الصدد: قطب مصطفى سانو، «المتكلمون وأصول الفقه: قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام،» **إسلامية المعرفة**، السنة 3، العدد 9 (1997).

(36) نستثني هنا محمد عابد الجابري الذي وجدنا أنه أيضًا يعتقد بتأثر الشافعي نفسه بمنهج سيبويه لا العكس، يقول: «وكان الشافعي معاصرًا كذلك لتلميذ الخليل، سيبويه، صاحب الكتاب الذي جمع قواعد اللغة العربية، وأرسى أصولها في نسق محكم ما زال بصلابته إلى اليوم... وسواء استوحى الشافعي مشروعه من عمل الخليل أو من عمل سيبويه فإن الشيء الذي لا يمكن تجاهله ولا إغفاله هو تأثير منهج اللغويين والنحاة في «الرسالة» شكلًا ومضمونًا. وإذا عرفنا أن الشافعي لم يسم رسالته تلك بهذا الاسم، بل كان يدعوها «الكتاب»، أدركنا أية علاقة كانت بين مشروع الشافعي ومشروع سيبويه صاحب الكتاب». انظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، سلسلة نقد العقل العربي، ط 8 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ دار النشر المغربية، 2000)، ص 98.

(37) الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، **الأوائل** (القاهرة: [د. ن.]، 1990)، ج 2، ص 134.

إذا تأملت ودققت النظر في منهج الرجل في مناقشة العلاقة بين العموم والخصوص، والخبر والأمر وما إليها، وجدته لا يكتفي بالعرض بل هي هي دائمًا طريقتهم الجدلية الاستدلالية. وهذا نص آخر لعلاء الدين الحنفي يعترف فيه بفضل أهل العدل المعتزلة في هذا العلم، ويقول: «إن أكثر التصانيف في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين للسُنّة في الأصول، ولأهل الحديث المخالفين لهم في الفروع»[38]، ومن المحدثين نجد سامي النشار ينص على أن المعتزلة شاركوا في وضع كثير من أسس هذا العلم (...) بل شغلوا جميعًا بالأصول وكتبوا فيها»[39]. ونصل من هذا كله إلى أن الفكر المعتزلي فكر أصولي ابتداء، ولئن كان هناك ما يدعو إلى القول بتأثر سيبويه بالأصول فمن جهة القوم أهل العدل.

من مظاهر تأثر سيبويه بالثقافة الفقهية، خصوصًا في كتابه، هو ما نجده فيه من أمثلة يضربها - وهي لا شك قليلة - تؤكد اطلاعه على الفقه ومباحثه، من ذلك ما جاء في «هذا باب ما ينتصب من الأسماء التي ليست بصفة ولا مصادر لأنه حال يقع فيه الأمر فينتصب لأنه مفعول به»: وأما: بايعته يدًا بيد، فليس فيه إلا النصب، لأنه لا يحسن أن تقول: بايعته ويد بيد، ولم يرد أن يخبر أنه بايعه ويده في يده، ولكنه أراد أن يقول: بايعته بالتعجيل، ولا يبالي أقريبًا كان أم بعيدًا[40].

لكننا مع ذلك لا ننكر أن علم الأصول داخل النظر اللغوي والنحوي في ما بعد سيبويه صراحة، فإن قيل كيف كان ذلك كذلك؟

قلنا: ألّف كمال الدين عبد الرحمن بن أبي سعيد الأنباري كتابه **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين** مقتفيًا آثار الفقهاء في ترتيب المسائل الخلافية وعرضها ومناقشتها، يقول في مقدمته: «وبعد فإن جماعة من الفقهاء المتأدبين والأدباء المتفقهين، المشتغلين عليّ بعلم العربية، بالمدرسة

---

(38) خليفة، مج 1، ص 110.

(39) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط 4، 2 ج (القاهرة: دار المعارف، 1969)، ج 2، ص 395.

(40) سيبويه (1988)، ج 1، ص 391.

النظامية (...) سألوني أن ألخص لهم كتابًا لطيفًا، يشتمل على مشاهير المسائل الخلافية بين نحويي البصرة والكوفة، على ترتيب المسائل الخلافية بين الشافعي وأبي حنيفة، ليكون أول كتاب صنف في علم العربية على هذا الترتيب، وأُلّف على هذا الأسلوب، لأنه لم يصنف عليه أحد من السلف»[41].

يقرّ النحاة أنهم استفادوا من المنهج الفقهي[42]، واحتذوا في بناء أصولهم أصول الفقه، خصوصًا عند الفقهاء الأحناف، يقول ابن جني: «وكذلك كتب محمد بن الحسن رحمه الله: إنما ينتزع أصحابنا منها العلل لأنهم يجدونها منثورة في أثناء كلامه فيجمع بعضها إلى بعض بالملاطفة والرفق ولا تجد له علّة في شيء من كلامه مستوفاة محررة، وهذا معروف من هذا الحديث عند الجماعة غير منكور»[43].

---

(41) انظر: أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن الأنباري، **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، 2 مج (بيروت: المكتبة العصرية، 1987)، مج 1، ص 5، كما ألّف كتاب لمع الأدلة جاعلًا منه علم أصول النحو على غرار أصول الفقه، ونُشر مع الإغراب في جدل الإعراب في عام 1957 في دمشق وحققهما سعيد الأفغاني.

(42) من مظاهر تأثر النحاة بالفقهاء إطلاقهم على أقاويلهم وآرائهم لفظ الفتاوى، جاء عند ابن جني: «وكان أبو علي رحمه الله يقول في هيهات أنا أفتي مرة بكونها اسمًا سمي به الفعل كصه ومه وأفتي مرة أخرى بكونها ظرفًا على قدر ما يحضرني في الحال، وقال مرة أخرى إنها وإن كانت ظرفًا فغير ممتنع أن تكون مع ذلك اسمًا سُمّي به الفعل كعندك ودونك». أبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار، ط 2 (بيروت: دار الهدى للطباعة والنشر، [د. ت.])، ج 1، ص 206.

(43) المصدر نفسه، ج 1، ص 163. ومما ذكره ابن هشام عن تلاقح النظرين الفقهي والنحوي: «المسألة الثالثة قال رحمه الله تعالى وقد جرى ذكر محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة رضي الله عنه: أي عبيدي ضربك فهو حر، وأي عبيدي ضربته فهو حر. وأن في المسألة الأولى إذا ضرب الجميع عتق الجميع. وفي المسألة الثانية إذا ضرب هو الجميع لم يعتق إلا واحدًا منهم، وجرى ذكر كلام أبي الفتح بن جني في المسألة وأنه وجهها بأن الفعل والفاعل كالكلمة الواحدة لتلازمهما ولا كذلك الفعل والمفعول وإذا كان كذلك فيسري عموم الفاعل إلى الفعل ولا يلزم أن يسري عموم المفعول إلى الفعل ولا شبهة في أن الفاعل في المسألة الأولى عام وهو ضمير أي، وإنما كانت عامة لإضافتها إلى العبيد وهو عام، وإنما كان عامًا لأنه جمع مضاف، وأما الفاعل في المسألة الثانية فإنه خاص وهو ضمير المخاطب فلا عموم حينئذ في الفعل بل هو مطلق لأنه نكرة في الإثبات وفي هذه المسألة نظر لكن الإقدام على محمد بن الحسن من الفقهاء وابن جني من النحويين ليس بالسهل»، انظر: أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري، **رسالة المباحث المرضية المتعلقة بـ (من) الشرطية**، حققها وألحق بها دراسة حول خبر اسم الشرط مازن المبارك (دمشق: دار ابن كثير، 1987)، ج 1، ص 37-38.

توطدت الصلات بين النحو والفقه، إلى حد أن الأمام جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي (القرن الثامن) الأصولي المعروف، ألّف كتاب **الكوكب الدرّي فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية** على شاكلة كتابه **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، واجتهد فيه بالجمع والمزج بين العلمين، فتجده يذكر مثلًا القاعدة النحوية ثم يورد ما يترتب عنها من فروع فقهية.

جاء السيوطي في القرن العاشر الهجري، فوضع كتاب **الاقتراح في أصول النحو**، وقال عنه: «إنه بالنسبة إلى النحو كأصول الفقه بالنسبة إلى الفقه (...) ورتبه على نحو أصول الفقه في الأبواب والفصول والتراجم. وقد ذكر ابن الأنباري، أنه ألحق بعلوم الأدب علمين وضعهما: «علم الجدل» في النحو و«علم أصول النحو»، الذي يعرف به القياس وتركيبه، وأقسامه من قياس العلة، وقياس الشبه، وقياس الطرد، إلى غير ذلك على حد أصول الفقه ، فإن بينهما من المناسبة ما لا خفاء به، لأن النحو معقول من منقول، كما أن الفقه معقول من منقول»[44]. كما ألّف السيوطي كتابًا آخر، **الأشباه والنظائر**، سلك فيه مسلك الفقهاء، وكان مولعًا بطريقتهم لأنه مارسها في أصلها وتفنن بها، وجاء في مقدمته: «واعلم أن السبب الحامل لي على تأليف ذلك الكتاب أني قصدت أن أسلك بالعربية فيما صنّفه المتأخرون فيه وألّفوه من كتب الأشباه والنظائر»[45].

استمر هذا التأثير إلى عهود متأخرة من تاريخ النحو والفقه معًا، إذ اجتهد النحاة في محاكاة الفقهاء والأصوليين، فتكلموا في أمور مشتركة من الأصول، «وكان لهم طرازهم في بناء القواعد على السماع والقياس والإجماع كما بنى الفقهاء أحكامهم على السماع والقياس والإجماع. وذلك أثر واضح من آثار العلوم الدينية في علوم اللغة»[46].

---

(44) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الاقتراح في علم أصول النحو** (حلب: دار المعارف، 1940)، ص 2-3.

(45) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، المقدمة.

(46) مازن المبارك، النحو العربي، **العلة النحوية: نشأتها وتطورها: بحث في نشأة النحو وتاريخ العلة النحوية ورصد لحركة التعليل وتطورها حتى القرن العاشر للهجرة** (بيروت: المكتبة الحديثة، 1986)، ص 83-84.

لا يعني ما سبق أن منهج النظر النحوي لم يكن إلا اقتباسًا واستنساخًا أصم للمنهج الفقهي، فلئن كان النحاة قد قالوا بفكرة العامل والعلّة، واستعادوا منهجية التدوين الأصولي الفقهي في مؤلفاتهم الأصولية، بقي بين الفقه والنحو فروقات واختلافات جوهرية ضرورية بالنظر إلى أن الفقه يعتمد نصًا مقدسًا ويستنبط منه أحكامًا «ملزمة» والعلة، إذا وجدت، «موجبة». في حين يعتمد النحاة شواهد من «كلام العرب» ويقوم على ما تشابه من ظواهر اللغة تحت أحكام عامة، محاولًا بعد ذلك أن يتلمس العلة الجامعة التي لا تكون إلا مستنبطة، فهي غير موجبة كالعلة الفقهية. ولو كانت علل النحو موجبة لما كان هناك وجه لتعدد العلل في تعليل الأمر الواحد[47]. ثم إن العلة عند النحويين هي غيرها عند الفقهاء، ففي الفقه تكون العلة هي المعرفة للحكم بأن جعلت علامة على الحكم في الفرع، أو هي الموجبة للحكم بذاتها، لا بجعل جاعل، كما يرى المعتزلة، أو هي الموجبة للحكم بمعنى أن الشارع جعلها كذلك، أو هي الباعث على التشريع. أما في النحو فهي مظنة وجه الحكمة في اتخاذ الحكم. أو الأمر الذي يزعم النحاة أن العرب راعته حين اختارت في كلامها وجهًا معينًا من التعبير والصوغ[48].

2- الحديث

طلب سيبويه الحديث أول أمره كما هو معلوم، وإن كان له معه حكاية كانت سبب صرفه عنه إلى درك اللغة والتفنن فيها، لكن ألا يجوز مع ذلك أن يتأثر نحوه بطرائق المحدثين وكانت حلقاتهم تملأ مساجد البصرة والكوفة وبغداد؟

لا شك في أن سيبويه كان موقرًا للعلوم النقلية، وفي مقدمتها الحديث، بيد أن عقدته، إن جازت العبارة، كانت مع المحدثين لا مع الحديث، وإن كانا

---

(47) يرى ابن جني أن العلل في العربية منها الموجبة والمجوزة، وأكثرها مبناها على الإيجاب، ومنها المجوزة مثل العلل الموجبة للإمالة التي يجوز أن تترك الإمالة معها، انظر: «باب ذكر الفرق بين العلة الموجبة وبين العلة المجوزة». ابن جني، ج 1، ص 164.

(48) المبارك، ص 86-91. انظر أيضًا: سالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية: التعطيل الفقهي (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1990)، ص 10-11.

يتداخلان عند بعضهم، لكننا نمضي لنؤكد أن أثر الحديث في الكتاب[49] وإن كان لا يقويه الحضور المكثف لشواهد الحديث، يشهد على الأقل له بعض صيغ الأداء والتحمل التي هي ألصق برواية الحديث منها باللغة، من ذلك: صيغ السماع[50] والتحديث[51] والإخبار والبلاغات[52] وما إليها. ثم إن الحديث بعد سيبويه كما هو شأن الأصول دَاخَلَ النظرَ النحوي واللغوي، فكان لعقد القران هذا أثر مدهش.

يشير السيوطي في مقدمة كتابه المزهر إلى أنه استلهم طريقة المحدثين في إنشائه هذا العمل: «هذا علم شريف ابتكرت ترتيبه واخترعت تنويعه وتبويبه، وذلك في علوم اللغة وأنواعها، وشروط أدائها وسماعها، حاكيت به علوم الحديث في التقاسيم والأنواع، وأتيت فيه بعجائب وغرائب حسنة الإبداع»[53]. كما نجد في لمع الأدلة لابن الأنباري تأثرًا واضحًا بعلم الحديث، وهذا أمر متعالم غير مستنكر، حيث توسع في الكلام عن النقل، وعرض ما جاء منه متواترًا أو خبر آحاد، وطبق على الفصول المخصصة له منهج أصحاب الحديث، مستعملًا مصطلحاتهم وطرائقهم، فشرح شروط التواتر والصحة ونقل الآحاد، وتحدث عن المرسل والمجهول من الأخبار، وعن طرائق الجرح والتعديل في الرواة والمرويات.

في التمييز بين النسقين، يجب أن نميز بين ثلاثة أمور:

- يختلف حديث اللغويين والنحاة عن درجات الشواهد وتضعيفها أو تقويتها والحكم بالشذوذ عليها عما جرى به العمل عند روّاد علم صناعة

(49) اشتغل المستشرق شاخت (Schact) على جانب من الموضوع، وأكد الصلة بين النحو والسنة في كتابه: Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), pp. 58-59.

(50) من ذلك مثلًا في: سيبويه (1988)، ج 3، ص 13.

(51) انظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 392-399، وأبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، **الكتاب سيبويه**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط 2، 5 ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1982)، ج 4، ص 467.

(52) المصدر نفسه، ج 2، ص 70، وج 3، ص 25، 90، 134، 519 و571.

(53) انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، شرحه وضبطه وصحّحه وعنون موضوعاته وعلّق على حواشيه محمد أحمد جاد المولى، محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، 2 مج (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، 1987)، مج 1، ص 1.

الحديث، وعلى الإجمال لا يتصور أن اللغويين بلغوا من الصرامة والضبط منزلة المحدثين ولا شارفوا تخومهم، وإن كان كلامهم وادعاؤهم مشعرًا بخلاف ذلك.

- الحديث عن عدالة الراوي وخلوّه من خوارم المروءة متعذر في اللغة، لعلم الجميع بأن اللغة التي عليها مدار الاحتجاج هي كلام عرب أقحاح لم يصلهم بالإسلام أدنى رابط، بل لم يكن الإسلام قد نزل فيهم بعد.

- إن أسباب التزيد والوضع في اللغة لا تصل خطورتها إلى ما يمكن أن يلحقه تزيد الناس في أمور الدين ونسبتهم ما ليس منه إليه. فالثاني لما يحظى به من قداسة لا يقبل فيه أمر كهذا لأنه ربما يترتب عنه هدم مصالح ووقوع مفاسد ضررها معلوم في التاريخ لا يخفى.

عقد ابن جني بابًا سماه: «باب في صدق النقلة وثقة الرواة والحملة»، قال فيه: «هذا موضع من هذا الأمر، لا يعرف صحته إلا من تصور أحوال السلف فيه تصورهم ورآهم [ورؤاهم] من الوفور والجلالة بأعيانهم واعتقد في هذا العلم الكريم ما يجب اعتقاده له، وعلم أنه لم يوفق لاختراعه وابتداء قوانينه وأوضاعه إلا البر عند الله سبحانه، الحظيظ بما نوّه به وأعلى شأنه»[54]. وراح يتحدث فيه عن حرص العلماء في تحري الصدق والصحة في ما ينقلونه ويتداولونه لأنه مما يحاسب عليه المرء، ويضرب مثالًا من عفّة سيبويه وقد حطب بكتابه، وهو ألف ورقة، علمًا مبتكرًا ووضعًا متجاوزًا لَمَّا يُسمعْ به ويُرَ، قلما تسند إليه حكاية أو توصل به رواية إلا الشاذ الفذ الذي لا حفل به ولا قدر، فلولا تحفظ من يليه ولزومه طريق ما يعنيه لكثرت الحكايات عنه ونيطت أسبابها به، لكن أخلد كل إنسان منهم إلى عصمته وادَّرَع جلباب ثقته وحمى جانبه من صدقه وأمانته ما أريد من صون هذا العلم الشريف له به.

ثالثًا: الإبيستمولوجيا المأصولة

قولنا انتهى إلى هذا الموضع، وفرغنا من تفصيل ما رأيناه منقطعًا تمام الانقطاع عن النظر النحوي عند سيبويه، أو متصلًا بسبب لا يُرجّح أن يكون

(54) ابن جني، ج 3، ص 309-313.

معه خلفية نظرية وفلسفية لصاحب الكتاب، فيجب أن نأتي على ذكر ما نراه من أحقية علم الكلام في صدارة هذا المحل. وأشرنا إليه بالإبيستمولوجيا المأصولة.

هي عندنا مأصولة لما سيأتي بيانه من مقدّمات، إذ إنّه عندما ظهر أنّ موضوع هذا العلم هو الوجود المطلق، وكان الوجود أعمّ من كلّ موضوع، وجب أن يكون هذا العلم أسبق العلوم وأقدمها، وأنّ مبادئ سائر العلوم أيضًا إنّما تتبيّن فيه، ومعرفة ذي المبدأ متوقفة على معرفة المبدأ، ولهذا تقدم العلم بهذا الاعتبار على غيره من سائر العلوم. ولأجل استيضاح ما نقصده من استناد النظر النحوي عند سيبويه إلى المرجعية الكلامية المعتزلية، نحتاج إلى أن نقدم لهذا الأمر بمقدمات وممهدات ضرورية. وسمّيتها مقدمات لأنها كانت مداخل إلى ما يليها ومفتاحًا ممهدًا لما يتبعها.

1- المقدمة الأولى: في بيان موضوعات تمهيدية عن الكلام

موضوع الكلام عند الأقدمين[55]: ذات الله تعالى وصفاته لأن المقصود الأصلي من علم الكلام معرفته تعالى وصفاته، ولما احتاجت مبادئه إلى

---

(55) من المسلمين، وإلا فإن للمسيحيين في تقسيمهم للاهوت بحسب الموضوعات تصنيفًا خاصًا:

- الثيولوجيا: يبحث في الله وصفاته، ويشمل كل ما يعلّمه الكتاب عن وجود الله وصفاته والتثليث وعلاقة الله بالعالم في قضائه وأعمال الخليقة وعنايته بها.

- الأنثروبولوجيا: يبحث في الإنسان، ويشمل كل ما يعلّمه الكتاب عن أصل الإنسان وطبيعته وحاله قبل السقوط، وعن سقوطه وماهية الخطيئة وما أحدثته خطيئة آدم في نفسه وفي نسله.

- السوتيريولوجيا: يبحث في الخلاص، ويشمل كل ما يعلّمه الكتاب عن شروط خلاص الإنسان من تجسُّد الفادي، وأنه إله وإنسان معًا، وعمله، وعمل الروح القدس في تخصيص الفداء للمؤمنين وتجديدهم وتبريرهم وتقديسهم، ووسائط النعمة.

- الإسخاتولوجيا: يبحث في الآخرة، ويشمل كل ما يعلّمه الكتاب عن حال النفس بعد الموت، وفي القيامة ومجيء المسيح ثانيةً للدينونة العامة، ونهاية العالم، والسماء وجهنم.

زاد بعضهم قسمًا خامسًا سمّاه «الإكليزيولوجيا» يبحث في الكنيسة، ويشمل تعليم الكتاب في ماهية الكنيسة وصفاتها وحقوقها ونظامها. انظر: جيمس أنيس، «علم اللاهوت النظامي،» في: علم اللاهوت النظامي (بيروت: [د. ن.]، 1998)، ص 1-8.

معرفة أحوال المُحْدَثَات، أدرج المتأخرون تلك المباحث في علم الكلام لئلا يحتاج أعلى العلوم الشرعية (يعني علم الكلام) إلى العلوم الحكمية (يعني الفلسفية)[56]، فجعلوا موضوعه الموجود من حيث هو موجود، لذا وجب الحكم عليه بالكلية، لأن موضوعه موضوع كلي كما سنرى، وميّزوه من الحكمة بكون البحث فيه عن قانون الإسلام، أي الانطلاق من عقيدة التوحيد، وفي الحكمة على مقتضى العقول بمعنى ما يقتضيه المنطق المشترك الطبيعي وليس الفلسفي الأرسطي[57]، ولما رأى المتأخرون حاجته إلى معرفة أحوال الأدلة وأحكام الأقيسة، وتحاشوا عن أن يحتاج أعلى العلوم الشرعية إلى علم المنطق، جعلوا موضوعه المعلوم من حيث إنه يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقًا قريبًا أو بعيدًا، ثم إنهم شرطوا في علم الكلام أن تؤخذ العقيدة أولًا من المصدرين: الكتاب والسُنّة، ثم تثبت بالبراهين العقلية.

أما وجه تسميته بعلم الكلام فنجده في كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي الذي ذكر أقوالًا، منها:

- إنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات؛
- أو لأن أبوابه عنونت أولًا بـ «الكلام في كذا»؛
- أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيها الخلاف[58]. قال:

---

(56) انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1959)، ص 102.

(57) نصّ ابن خلدون في مقدمته على الفرق الشاسع بين المتكلمة والفلاسفة من حيث المنهج والمستند والغاية، فقال: «واعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود البارئ وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالبًا، فالجسم الطبيعي الذي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات هو بعض هذه الكائنات إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم، وهو ينظر في الجسم من حيث [إنه] يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث [إنه] يدل على الفاعل. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد»، انظر: ابن خلدون، ص 836.

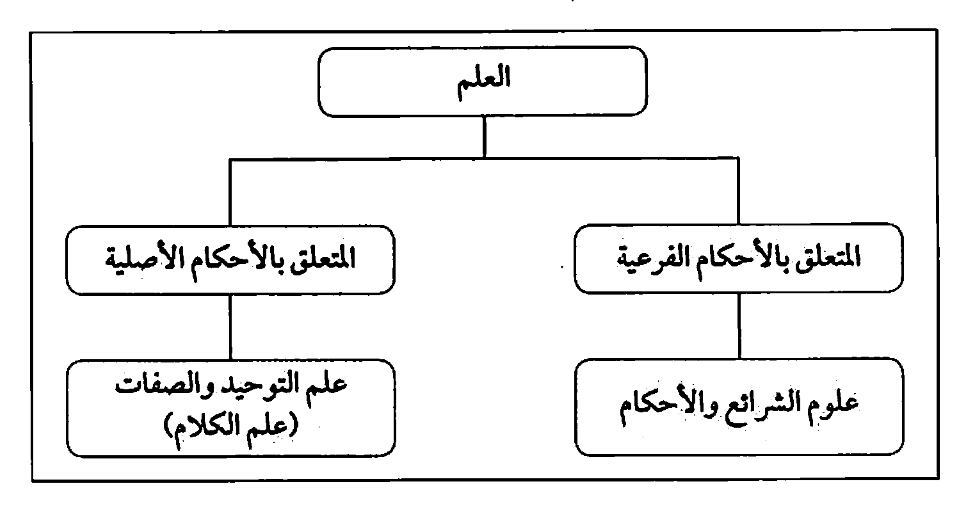
(58) وزاد العلامة الحلي من أسباب تسميته بالكلام ما يلي:

إن هذا العلم أسبق من غيره في المرتبة، فالكلام فيه أسبق من الكلام في غيره، فكان أحقّ بهذا الاسم. =

وسمّاه أبو حنيفة «الفقه الأكبر» ويسمى «علم النظر» و«الاستدلال»، ويسمى أيضًا «علم التوحيد والصفات». وفي شرح العقائد للتفتازاني العلم نوعان[59]

الشكل (1-1)

أنواع العلم في شرح العقائد للتفتازاني



من المهم التذكير بأن وصف «المتكلم» لم يكن قاصرًا على من اشتغل بالجدل من المسلمين فحسب[60]، بمن فيهم الشيعة، كهشام بن الحكم وشيطان الطاق أو مؤمن الطاق[61]، بل انسحب على جميع الملل والنحل، فأضافوه إلى

= كما أن هذا العلم أدقّ من غيره من العلوم، والقوّة المميّزة للإنسان، وهي النطق، إنّما تظهر بالوقوف على أسرار هذا العلم، فكان المتكلّم فيه أكمل الأشخاص البشريّة، فسمّي هذا بالكلام لظهور قوّة التعقّل فيه.

يرى أيضًا أنّ العارفين باللّه تعالى يتميزون من غيرهم من بني نوعهم، لما شاهدوه من ملكوت اللّه تعالى، وأحاطوا بما عرفوه من صفاته، فطالت ألسنتهم على غيرهم فكان علمهم أولى باسم الكلام. انظر: الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق فاضل العرفان، 3 ج (قم: مؤسسة الإمام الصادق، 1998)، ج 1، ص 9.

(59) انظر: القنوجي، ج 1، ص 90-91.

(60) ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: [لجنة التأليف والترجمة والنشر]، 1954)، ص 76.

(61) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، الفهرست (بيروت: دار المعرفة، 1978)، ص 29-252، ويطلق عليه الشيعة: مؤمن الطاق لما يرون فيه من مدافع عن الحق.

أهل الحجاج من المسيحيين[62]، كما أضافوه إلى أهل الجدل من المنانية الثنوية القائلين بإلهَي النور والظلمة الذين يحامون ويناضلون عن عقيدة لا محالة فاسدة[63]، وكان المتكلم من يجعل من مسألة مختلف فيها موضوع برهنة جدلية، مجتلبًا براهين نظرية إلى سند القضية التي يعرضها. وسريعًا اتسع نطاق علم الكلام وأصبحت لفظة المتكلم تشير إلى من يتخذ من القضايا الدينية مبادئ غير قابلة للمناقشة، ويجعلها موضوع برهنة جدلية، مجتلبًا هنا أيضًا البراهين النظرية لدعمها[64].

2- المقدمة الثانية: مرتبة علم الكلام في سلّم العلوم والمعارف

لما كانت العلوم والصناعات تتفاوت، وكان عندهم وجه شرف العلم أو الصناعة لا يكون إلا بشرف موضوعها أو بشرف غرضها أو بشدة الحاجة إليها[65]، جعل بعضهم مرتبة علم الكلام فوق كل مرتبة لأن موضوعه أعم الأمور وأعلاها[66]، وسمّوه «العلم الأعلى»، و«الفلسفة الأولى»، و«ما

(62) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، 2 ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1965)، ص 20.

جدير بالذكر أن علم اللاهوت عند المسيحيين أربعة أقسام:

- علم اللاهوت التفسيري: هدفه مطالعة الكتاب المقدس بكل دقّة وتأنٍ لتفسيره تفسيرًا صائبًا، ومعرفة جميع فوائده، واستخلاص الحقائق التي يُبنى منها علم اللاهوت التعليمي.

- علم اللاهوت التعليمي: هدفه ترتيب الحقائق المتحصّلة من علم اللاهوت التفسيري وتنظيمها.

- علم اللاهوت الدفاعي أو الجدلي: غايته دفع الضلال والدفاع عن الحق (عما يعتقدونه الحق)، ويتم بدحض الآراء الخاطئة والهرطقات بأسلحة الحق وبراهين الصدق.

- علم اللاهوت التاريخي: غايته بيان تقدُّم التعاليم اللاهوتية من قرنٍ إلى آخر، وما طرأ عليها من تغيير إلى أن بلغت حالها الحاضرة.

(63) ابن النديم، ص 338.

(64) انظر: إجناس جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي، ترجمة محمد يوسف موسى، على حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، ط 2 (القاهرة: دار الكتب الحديثة؛ بغداد: مكتبة المثنى، [د. ت.])، ص 100.

(65) انظر: ابن المطهر الحلي، ج 1، ص 7.

(66) القنوجي، ج 1، ص 90، وقال صاحب إرشاد القاصد: «يعبر عنه بالإلهي لاشتماله على =

بعد الطبيعة»، و«ما قبل الطبيعة»، والعلم الإلهي (أو اللاهوت) و«العلم الكلي»[67]، فأورد الغزالي في كتابه المستصفى، بعد أن قسم العلوم إلى عقلية[68] كالطب والحساب والهندسة، ودينية كالكلام والفقه وأصوله وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الباطن (يعني علم القلب أو التصوف)، تقسيمًا فرعيًا يقسم بموجبه كل واحد من العقلية والدينية إلى كلية وجزئية، وجعل الكلام من العلوم الدينية علمًا كليًا، كما جعل الفقه والحديث والتفسير علومًا جزئية[69]:

= علم الربوبية، وبالعلم الكلي لعمومه وشموله لكليات الموجودات، وبعلم ما بعد الطبيعة لتجرد موضوعه من المواد ولواحقها، قال: وأجزاؤه الأصلية خمسة: الأول النظر في الأمور العامة مثل الوجود والماهية والوجوب والإمكان والقدم والحدوث والوحدة والكثرة. والثاني النظر في مبادئ العلوم كلها وتبيين مقدماتها ومراتبها. والثالث النظر في إثبات وجود الإله ووجوبه والدلالة على وحدته وصفاته. والرابع النظر في إثبات الجواهر المجردة من العقول والنفوس والملائكة والجن والشياطين وحقائقها وأحوالها، والخامس النظر في أحوال النفوس البشرية بعد مفارقتها وحال المعاد». محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري بن الأكفاني، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم: العلوم والمعارف في الحضارة الإسلامية، تحقيق وتعليق عبد المنعم محمد عمر؛ مراجعة أحمد حلمي عبد الرحمن (القاهرة: دار الفكر العربي، 1990)، ج 2، ص 101.

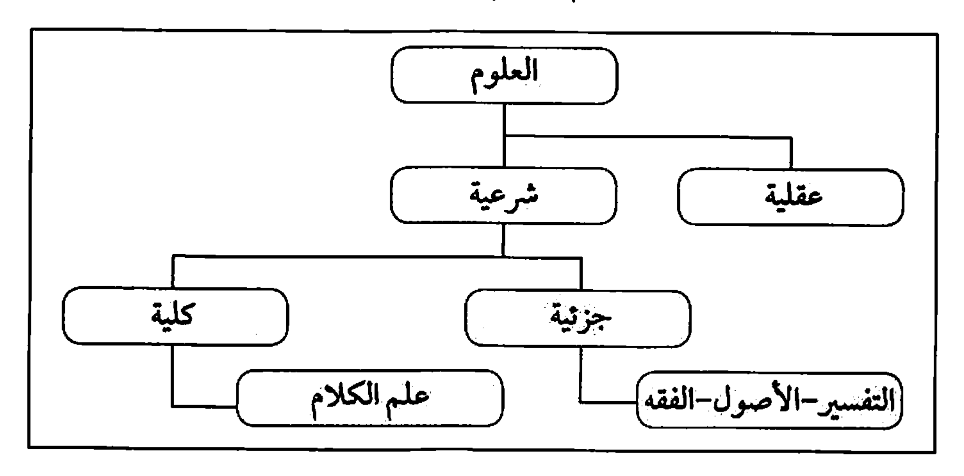
(67) انظر: محمد علاء بن علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، حقّقه لطفي عبد البديع؛ ترجم النصوص الفارسية عبد النعيم محمد حسنين؛ راجعه أمين الخول، 4 ج، تراثنا (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي؛ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963)، ج 1، ص 139.

(68) هذه القسمة نسبية وعليها مآخذ ليس هذا محل بسطها، إذ الطب علم عملي تجريبي، كما أن التفريق بناء على معيار العقل لا يستقيم لأن فيه نفيًا صريحًا للبعد العقلي الذي تقوم عليه سائر الاجتهادات في العلوم الشرعية، فليست توقيفًا ولا نقلًا محضًا. ونشير إلى أن القدماء أخذوا بتصنيفات مختلفة وكلها نسبية، منها: علوم الظاهر والباطن كما عند المتصوفة، والعلوم الأنسية والإلهية كما عند الكندي، والعلوم الدينية والدنيوية كما عند ابن عبد البر، وعلوم شرعية وفلسفية ورياضية كما عند إخوان الصفا، والعلوم الملية والحكمية كما عند أبي الحسن العامري... إلخ. انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، 4 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980-1983)، إحسان عباس، «مقدمة لتحقيق رسالة مراتب العلوم،» ص 7-27.

(69) يعرف الفارابي العلوم الجزئية بأنها هي «التي ينفرد كل علم منها بالنظر في موجود خاص»، انظر: أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، إحصاء العلوم، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه عثمان أمين، ط 3 (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1968)، ص 120.

الشكل (1-2)

علم الكلام عند الغزالي



ذلك أن المفسر لا ينظر إلا في معنى القرآن، والمحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث النبوي، والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلفين، والأصولي لا ينظر إلا في دلائل الأحكام الشرعية. بينما المتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء، وهو الموجود، فتراه يقسم الموجود أولًا إلى قديم وحادث، ثم يقسم المحدث إلى جوهر وعرض، ثم يقسم العرض إلى ما تشترط فيه الحياة من العلم والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر، وإلى ما يستغنى عنها، كاللون والريح والطعم، ويقسم الجوهر إلى الحيوان والنبات والجماد، ويبيّن أن مدار اختلافها يكون بالأنواع أو الأعراض، ثم إن المتكلم هو من ينظر في القديم، فيبيّن أنه لا يتكثر ولا ينقسم انقسام الحوادث، فهو واحد، ومتميز من الحوادث بأوصاف تجب له، وبأمور تستحيل عليه، وأحكام تجوز في حقه ولا تجب ولا تستحيل، كما يفرق بين الجائز والواجب والمحال في حقه، وانتهى الغزالي إلى أن علم الكلام يبتدئ نظره في أعم الأشياء أولًا وهو الموجود، ثم ينزل بالتدرج إلى التفصيل السابق، فيثبت فيه مبادئ سائر العلوم الدينية ليتسنى للمفسر كما للفقيه أن يأخذ من جملة ما نظر فيه المتكلم[70].

(70) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، طبعه وصححه محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ج 1، ص 6.

زاد الغزالي أن علم الكلام هو المتكفل بإثبات مبادئ تلك العلوم كلها، فهي جزئية، إضافة إلى الكلام، فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة، ومنه النزول إلى هذه الجزئيات، «فكل عالم بعلم من العلوم الجزئية فإنه مقلد لا محالة في مبادئ علمه إلى أن يترقى إلى العلم الأعلى فيكون قد جاوز علمه إلى علم آخر»[71]، وهو علم الكلام.

العلوم الشرعية

إرجاع العلوم كلها، ومنها النحو كما نعتقد، إلى الفلسفة الأولى أو ما يسمى علم الكلام، هو ما نجده عند ابن سينا والفارابي، كما جاء في **عيون الحكمة**: «كل واحد من العلوم الجزئية، وهي المتعلقة ببعض الأمور والموجودات، يقتصر المتعلم فيه أن يسلم أصولًا ومبادئ تتبرهن في غير علمه، وتكون في علمه مستعملة على سبيل الأصول الموضوعة (...) فليس يمكننا في تعلم العلوم كلها أن نتحرز عن مصادرة على مقدمات تتبيّن في علوم أخرى، فإن مبادئ العلوم وخصوصًا الجزئية تتعرف إما من علوم جزئية غيرها، أو من العلم الكلي الذي يسمى فلسفة أولى[72]، فليس يمكن أن يبرهن على مبادئ العلوم من العلوم نفسها»[73].

---

(71) الغزالي، **المستصفى**، ج 1، ص 7. والمعنى نفسه ذكره الغزالي في **المنخول**: «ولتعلم أن علوم الشرع ثلاثة الكلام والأصول والفقه ولكل واحد منها مادة منها استمداده وإليها استناده ومقصود به يتعلق قصد الطالب وارتياده فلا بد من التنبيه على مادته ليقتبس الخائض فيه منها مبلغ حاجته (...) فأما علم الكلام فمادته الميز بين البراهين والأغاليط والميز بين العلوم والاعتقادات والميز بين مجاري العقول ومواقفها». أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنخول من تعليقات الأصول**، حقّقه وخرّج نصه وعلّق عليه محمد حسن هيتو، ط 2، سلسلة الكتب والدراسات الأصولية؛ 1 (دمشق: دار الفكر، 1980)، ج 1، ص 3-4.

(72) يرى العلامة الحلي الشيعي أنّ مقدمات العلوم ربما تكون قطعيّة، أو تكون ظنّية، ويحصل في الأوّل اليقين، وفي الثاني الظنّ، والأوّل أشرف. ومقدّمات هذا الفن قطعيّة يقينيّة، إمّا بديهيّة وإما كسبيّة راجعة إليها، فتكون براهينه أوثق من غيره، فيكون أشرف. انظر: ابن المطهر الحلي، ج 1، ص 7.

(73) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **عيون الحكمة**، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، ذكرى ابن سينا؛ 5 (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1954)، ص 17. انظر أيضًا: أبو سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي، **طوالع الأنوار من مطالع الأنظار**، تحقيق وتقديم عباس سليمان (بيروت: دار الجيل، 1991)، ص 88-93.

الفلسفة الأولى هي علم الكلام أو ما يطلق عليه ابن سينا في الإشارات والتنبيهات؛ «العلم الفوقاني» في مقابل «العلم السفلاني»، وشرحهما الطوسي: «العلم السفلاني يسمى جزئيًا بالقياس إلى الفوقاني، والفوقاني كليًا بالقياس إليه»[74]. وبهذا المعنى يشترط في علم الكلام أن يبحث فيه عن مبادئ العلوم النظرية الجزئية، مثل المنطق والعلم الطبيعي، وعلم النحو أيضًا، كما سنرى إذا أدرجناه في زمرة العلوم النظرية الجزئية. قال الرازي في المحصول متحدثًا عن بعض المفاهيم المتداولة مثل العلم والظن والنظر والحكم الشرعي التي لا غنى عن الالتجاء فيها إلى العلم الكلي: «ثم ما كان منها بين الثبوت كان غنيًّا عن البرهان، وما لم يكن كذلك وجب أن يحال بيانه على العلم الكلي الناظر في الوجود ولواحقه، لأن مبادئ العلوم الجزئية لو برهن عليها فيها لزم الدور وهو محال»[75]. وما قيل في هذا الباب عن امتناع استمداد المبادئ ذاتيًا لأجل الدور اللاحق منطقيًا، هو نفسه ما نعتقده في النظر النحوي، إذ يحتاج كغيره في بنائه البرهاني إلى استمداد مادته في هذا الشق إلى علم الكلام. وإذا تبيّنت مرتبة الكلام من النحو ومن سائر العلوم والمعارف، حيث ظهر تقدمه من جهات عدة، وكلها تفيد أن للمتقدم أمرًا زائدًا ليس للمتأخر، وتجعل المتأخر محتاجًا إلى المتقدم. فإن المطلب التالي سنخصصه لبيان ما يجمعهما على الرغم من التقدم الذي أثبتناه للكلام.

3- المقدمة الثالثة: في بيان أوجه المشاكلة بين النحو والكلام

لما كان من أهدافنا في هذا البحث رد المقدمات النحوية إلى أصولها الكلامية بهدف كشف الصلة والنسبة بينهما وتحديد «برهانية النحو»[76] التي

---

(74) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي؛ تحقيق سليمان دنيا، ط 2، 3 ج في 2، ذخائر العرب؛ 22 (القاهرة: دار المعارف، 1968)، ج 1، الهامش ص 482.

(75) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق طه جابر فياض العلواني، 6 ج (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1980)، ج 1، ص 97-98.

(76) انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994)، ص 19.

تقتضي، كما يقول طه عبد الرحمن: أنه «لا علم إلا بالبرهان، ولا برهان إلا بالانبناء على مقدمات ومبادئ ضرورية»، رأينا قبل ذلك ضرورة بحث خطوط المشاكلة أو وجوهها[77] بين العلمين: الكلام والنحو، لأننا نعتقد أنه «متى جاز وجود التشاكل بين علمين اثنين، لم يمتنع قيام تداخل بينهما»[78]. وهي كما ترى: الصناعية، النظرية، الآلية، البحث في الوجود الأنطولوجي.

لنبسّط الكلام في هذا القدر المشترك من أوجه المشاكلة قبل أن ننتقل إلى تفصيل القول في الوجوه التطبيقية للحضور الكلامي في النظر النحوي عند إمام النحاة سيبويه.

أ- الصناعية

لا شك في أن العلم من جملة الصنائع، بيد أنه أشرفها، وإذا علم هذا فليعلم أن الحذاقة والتفنن في العلم والاستيلاء عليه إنما هو بحصول الملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله، واستنباط فروعه من أصوله، يقول المكلاتي: «كل صناعة نظرية تشتمل على أشياء ثلاثة: موضوعات ومسائل ومبادئ»[79]، وعنده أن علم الكلام «صناعة نظرية، وليس له موضوع واحد، والسبب في ذلك أن المتكلم لما كان مقصده تبيين البراهين على صحة الاعتقادات الدينية والاعتقادات مختلفة باختلاف المسائل، فمنها ما هو من العلم الطبيعي، ومنها ما هو من العلم الإلهي، اختلف ذلك الموضوع لاختلاف المسائل»[80]. وهذه الملكة هي غير الفهم وجميع ما يسمونه علمًا أو صناعة فهو عبارة عن ملكة نفسانية[81] يقتدر بها صاحبها على النظر في

---

(77) عند المتكلمين والحكماء هي الاتحاد في الشكل ويرادفه التشاكل كما في شرح المواقف. انظر: التهانوي، ج 2، ص 536-537.

(78) عبد الرحمن، ص 129.

(79) أبو الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي، كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تقديم وتحقيق وتعليق فوقية حسين محمود (القاهرة: دار الأنصار، 1977)، ص 10.

(80) المصدر نفسه، ص 11.

(81) انظر: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، ط 2، 3 ج (بيروت: دار المعرفة، 1975)، ص 428.

الأحوال العارضة لموضوع ما من جهة ما، حيث يؤدي إلى الغرض، وقيل إن المعلومات الحاصلة لصاحب هذه الملكة إما أن تحصل بالاستقراء كالنحو وصنائع الفصاحة والبديع، أو تحصل بالنظر والاستدلال كعلم الكلام. والواقع أن النحو وإن كان يقوم النظر فيه على التتبع والاستقراء، فهو لا يقف عند هذا الحد بل يجاوزه إلى الاستدلال على الأقوال، وذهب بعضهم إلى اعتبار الأول صناعة والثاني علمًا، لكن الزمخشري عكس ذلك في أول تفسيره، فسمّى المعاني والبيان علمًا والكلام صناعة، فقال الطيبي: والحق أن كل علم مارسه الرجل حتى صار له حرفة سمّي ذلك عندهم صنعة، واستشهد عليه بما قاله الزمخشري في قوله سبحانه وتعالى:﴿لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾[82]. وبناء عليه يكون الكلام والنحو صناعة، باعتبار الصناعة قوة فاعلة في موضوع مع فكر صحيح نحو غرض من الأغراض[83].

ب- النظرية

المعارف على الإجمال إما أن تكون ضرورية أو نظرية، وحيث إن النظري من المعارف والعلوم مقابل للضروري، فإن الكلام والنحو من المعارف النظرية لقيامهما على النظر والاستدلال والبحث من جهة، ولأن ما كانت سبيله هكذا فطبيعي تنوع الآراء فيه واختلاف المذاهب. في حين أن الضروري هو العلم الذي يلزم المخلوق نفسه لزومًا لا يجد عنه انفكاكًا عنه، ويدخل فيه المحسوسات بالحواس الظاهرة والباطنة، كعلم الإنسان بلذته وألمه. في حين

(82) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية 63. انظر: خليفة، مج 1، ص 41-42. قال الزمخشري: «جعلوا آثم من مرتكبي المناكير، لأن كل عامل لا يسمى صانعًا، ولا كل عمل يسمى صناعة حتى يتمكن فيه ويتدرب وينسب إليه»، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، رتبه وضبطه وصحّحه محمد عبد السلام شاهين، 4 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، مج 1، ص 640. وأكد هذا المعنى ابن المنير الإسكندري في **الانتصاف** حيث قال: «لأنه جعل المذموم عليه صناعة لهم وللرؤساء، وحرفة لازمة هم فيها أمكن من أصحاب المناكير في أعمالهم»، (الهامش 3).

(83) انظر: العمراني، ص 208. نقلًا عن مقالة للفيلسوف يحيى بن عدي، نشرها الباحث الألماني جاندرس في مجلة المعهد العلمي لتاريخ العلوم بحلب.

يجمع المتكلمون على أن كلًا من الضروري والنظري من العلم الحادث، فعلم الله تعالى لا يوصف بضرورة ولا كسب، بخلاف المناطقة، الذين يرون أن علمه سبحانه ضروري لعدم توقفه على النظر[84].

اعتبر ابن تيمية أن العلوم الضرورية أصل للعلوم النظرية[85]، وأضاف أن «البرهان الذي ينال بالنظر فيه العلم، لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية، فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري، إذ المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية دائمًا لزم الدور القبلي أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء من وجه فإن العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر، إذ لو كانت تلك المقدمات أيضًا نظرية لتوقف على غيرها، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث فلو لم يحصل في قلبه علم إلا بعد علم قبله، لَلَزم أن لا يحصل في قلبه علم ابتداء، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدئها الله في قلبه وغاية البرهان أن ينتهي إليها»[86].

مظنة الخلاف هي العلوم النظرية وليست الضرورية «ألا ترى أن ما يدرك بالضرورة لا يختلف أرباب النظر فيه، وهذا إنما ينفي المعرفة الإيمانية، وإلا فعامة العقلاء يقرّون بالصانع، وهذا أيضًا ينفي أن تكون المعرفة الإيمانية ضرورية وهو أيضًا يوجب أن الطرق العقلية النظرية لا تفصل موارد النزاع ولا يحصل عليها الإجماع، وهو كما قالوا فإن الطرق القياسية العقلية النظرية وإن كان منها ما يفضي إلى العلم فهي لا تفصل النزاع بين أهل الأرض تارة لدقتها وغموضها وتارة لأن النفوس قد تنازع في المقدمات الضرورية كما ينازع أكثر النظار في كثير من المقدمات الضرورية»[87]. كما تنازع النحاة وافترقوا،

---

(84) التهانوي، ج 3، ص 106-107.

(85) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، 11 ج (الرياض: دار الكنوز الأدبية، [1971])، ج 1، ص 183.

(86) المصدر نفسه، ج 3، ص 309.

(87) المصدر نفسه، ج 9، ص 17.

وتخاصم المتكلمون وتناظروا ولم يستقروا على رأي واحد إلا لمامًا[88] لأن أساس علومهم نظري كسبي وليس ضروريًا حتى تتفق في شأنه العقول والأفهام. «وإنما يخاطب بالبرهان والنظر والاستدلال من كانت عنده مقدمات علمية وكان ممن يمكنه أن ينظر فيها نظرًا يفيده العلم بغيرها، فمن لم يكن عنده مقدمات علمية، أو لم يكن قادرًا على النظر، لم تتمكن مخاطبته بالنظر والاستدلال»[89].

ج- الآلية

العلوم إما آلية أو غير آلية، لأنها إما أن لا تكون هي في ذاتها آلة لتحصيل شيء آخر، بل مقصودة في ذاتها، أو تكون آلة له غير مقصودة في ذاتها. والوصف بالآلية بناء على اشتمالها على الآلة، فإن العلم الآلي هو ما كانت مسائله وقضاياه، كلها أو بعضها، على الأظهر مما يتوسل بها إلى فهم غيره، أو بيانه والحجاج عنه[90]. ومما يشترك فيه علم الكلام وعلم النحو كونهما آلة لغيرهما، ويتوسل بهما معًا في فهم كلام الباري سبحانه وتأويله، فهما آلة من هذه الجهة، ومن جهة أخرى آلة بالمعنى المتسع الذي يفهم منه الحماية والدفاع عن حظيرة اللسان والجنان (العقيدة)[91]، وهما أس الحضارة وجوهر

(88) أول ما يطالع الباحث من ذلك تعدد الآراء النحوية في المسألة الواحدة واختلاف الأحكام فيها؛ حتى ليستطيع أن يرى الرأي فيقول وهو آمن: إنّ هناك رأيًا آخر يناقضه من غير أن يكلف نفسه مشقة الاطلاع والجري وراء النقيض، ذلك أنه يعلم من طول ممارسة النحو والنظر في قواعده أن الواحدة منها لا تخلو من رأيين أو آراء متعارضة؛ حتى أولياته، وما يجري من مساءلة مجرى البديهيات العلمية، وإن المطّلع على كتاب كـ همع الهوامع أو الأشموني وحاشيته أو كتاب الإنصاف لابن الأنباري أو ذلك؛ ليهوله ما يرى من تشعب الآراء وكثرتها وافتراقها. وربما تصل المذاهب فيه إلى عشرة أو تزيد؛ كالذي نقله الأشموني في إعراب الأسماء الخمسة؛ حيث قال: إن فيها عشرة مذاهب، فلم يرضِ ذلك الصبان فبادر بقوله إنها اثنا عشر...

(89) ابن تيمية الحراني، درء التعارض، ج 3، ص 310.

(90) انظر: التهانوي، ج 1، ص 8.

(91) انظر ما جاء من أخبار في شأن بداية تأسيس النظر النحوي في: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، سبب وضع علم العربية، حقّقه وشرحه وعلّق عليه مروان عطية (دمشق: دار الهجرة، 1988)، ص 27-33. حيث يتداخل البعد الديني بالبعد اللساني تداخلًا اندماجيًا ليصوغا نظرة استراتيجية دفاعية عن الذات الحضارية.

الوجود الفردي والجماعي، فكما يدفع علم النحو اللحن في القول ويصححه، يدفع علم الكلام اللحن في التصور والعقيدة فيكشفه ويصوّبه. وبينهما تلازم لا يخفى، لأجله قال رسول الله لرجل لحن: «أَرْشِدُوا أَخَاكُمْ فَإِنهُ قَدْ ضَل»، فسمّى اللحن ضلالًا؛ وقال: «رَحِمَ اللهُ امْرَأً أَصْلَحَ مِنْ لِسَانِهِ»، وذلك لما علمه مما يعقب الجهل بذلك من ضد السداد وزيغ الاعتقاد[92].

يرى طه عبد الرحمن أن علم الكلام يتخذ وضعًا مزدوجًا، «فهو من جهة علم آلي، إذ يبحث في الآلة الحجاجية، ادعاء واعتراضًا، فيرتب وظائفها ويحدد شرائطها ويضع قواعدها، فينتفع بهذا البحث كل علم يخوض في القضايا التداولية كعلم اللغة وعلم الفقه وعلم الأصول، وهو من جهة ثانية علم مقصدي، إذ يشتمل على مقدمات عقدية وقضايا عقلية يبث فيها بالتقرير والإثبات أو بالنقض والإبطال»[93].

الأوائل لم تكن حاجتهم إلى العلمين ضرورية، كما أسلفنا، لسلامة اللسان والجنان، على حد سواء، من أن تغتالهما العجمة أو اللحن. قال ابن تيمية: «فإن المقصود بمعرفة النحو واللغة التوصل إلى فهم كتاب الله وسنّة رسوله وغير ذلك، وأن ينحو الرجل بكلامه نحو كلام العرب. والصحابة لما استغنوا عن النحو واحتاج إليه مَن بَعدَهم، صار لهم من الكلام في قوانين العربية ما لا يوجد مثله للصحابة لنقصهم وكمال الصحابة، وكذلك صار لهم من الكلام في أسماء الرجال وأخبارهم ما لا يوجد مثله للصحابة، لأن هذه وسائل تطلب لغيرها، فكذلك كثير من النظر والبحث احتاج إليه كثير من المتأخرين واستغنى عنه الصحابة، وكذلك ترجمة القرآن لمن لا يفهمه بالعربية، يحتاج إليه من لغته فارسية أو تركية أو رومية، والصحابة لما كانوا عربًا استغنوا عن ذلك، وكذلك كثير من التفسير والغريب، يحتاج إليه كثير من الناس والصحابة استغنوا عنه. فمن جعل النحو ومعرفة الرجال والاصطلاحات النظرية والجدلية المعينة على النظر والمناظرة مقصودة لنفسها، رأى أصحابها أعلم من الصحابة كما يظنه كثير

(92) انظر: ابن جني، ج 3، ص 245.
(93) عبد الرحمن، ص 146.

ممن أعمى الله بصيرته ومن علم أنها مقصودة لغيرها علم أن الصحابة الذين علموا المقصود بهذه أفضل ممن لم تكن معرفتهم مثلهم في معرفة المقصود وإن كان بارعًا في الوسائل»[94].

د- البحث في الوجود الأنطولوجي[95]

لو سلّمنا للجويني، وأغلب أئمة الصناعة، بأن علم الكلام هو بحث في «معرفة العالم وأقسامه وحقائقه وحدوثه، والعلم بمُحْدِثِه، وما يجب له من الصفات، وما يستحيل عليه، وما يجوز في حقه»[96]، بمعنى بحث في الوجود، كما سلف بيانه، فإن النحو الذي يستمد فلسفته من الكلام هو أيضًا بحث لا في مطلق الوجود، بل في متعلقات الوجود اللغوي، كأن يذهب النحوي إلى تصور وجود عالم لغوي، له أيضًا أقسامه وحقائقه وصفاته. ويرجع سبب هذا التوجه إلى أن البحث في الوجود الأنطولوجي يتعلق بالمدركات، وهذا ما يفسر وجود عدد من المصطلحات في العلمين معًا تدل على متعلقات الوجود مثل: المكان والزمان والجوهر والعرض والجثة والذات والشيء والبدل... إلخ.

إذا كان علم الكلام والنحو يجمعهما منطلق البحث والنظر في متعلقات الوجود، وجودًا لغويًّا كان أم طبيعيًّا، تبنى النحاة، كما فعل المتكلمون، وسائل بحث ونظر في هذا الوجود تتفق في كلا المجالين، وهي الجدل والمناظرة والتأويل والاحتجاج[97].

---

(94) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، 9 ج (بيروت؛ القاهرة: مؤسسة قرطبة، 1986)، ج 8، ص 205-206.

(95) من أنطولوجيا (Ontology)، وتعني علم الوجود، أو علم الكينونة، وهو العلم الذي يهدف إلى استكشاف ماهية الأشياء في حد ذاتها باستقلال تام عن أفعال الوعي.

(96) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمود الديب، ط 4 (القاهرة: دار الوفاء، 1997)، ج 1، ص 84.

(97) لمزيد من التفصيل، انظر: حميد الذهبي، «الصلات الاستلزامية بين النحو وعلم الكلام، حالة القاضي عبد الجبار نموذجًا،» (رسالة ماجستير مرقونة، جامعة محمد الخامس، الرباط، [د. ت.])، ص 113-114.

بيّن أبو الفتح في الخصائص، وهو ممن تشربوا عقيدة المعتزلة فظهرت بادية للعيان في بحوثهم وأقوالهم، ما نحن بصدده من تصوّر المماثلة بين العالمين الوجودي واللغوي، وأن ما يجري على الأول من مساطر يجري على الثاني، يقول: «واعلم أن استعمال ما رفضته العرب لاستغنائها بغيره جار في حكم العربية مجرى اجتماع الضدين على المحل الواحد في حكم النظر، وذلك أنهما إذا كانا يعتقبان في اللغة على الاستعمال، جريًا مجرى الضدين اللذين يتناوبان المحل الواحد، فكما لا يجوز اجتماعهما عليه، فكذلك لا ينبغي أن يستعمل هذان وأن يكتفي بأحدهما عن صاحبه، كما يحتمل المحل الواحد الضد الواحد دون مراسله، ونظير ذلك في إقامة غير المحل مقام المحل ما يعتقدونه في مضادة الفناء للأجسام، فتضادهما إنما هو على الوجود لا على المحل، ألا ترى أن الجوهر لا يحل الجوهر بل يتضمنه في حال التضاد الوجود لا المحل، فاللغة في هذه القضية كالوجود، واللفظان المُقَامُ أحدهما مَقَامَ صاحبه كالجوهر وفنائه، فهما يتعاقبان على الوجود لا على المحل، كذلك الكلمتان تتعاقبان على اللغة والاستعمال فاعرف هذا إلى ما قبله»[98].

ما ننتهي إليه في هذه المقدمة هو أنه متى جاز وجود تشاكل بين العلمين لم يمتنع قيام تداخل بينهما، ليس بالضرورة على أساس نقل العناصر من أحدهما إلى الآخر، وإنما على أساس مقايسة البنيات بعضها ببعض، فتتسع البنية في العلم الواحد منهما بالاسترشاد بما يقابلها في العلم الثاني[99].

---

(98) ابن جني، ج 1، ص 396-397.

(99) انظر: عبد الرحمن، ص 129.

الفصل الثاني

المذهب الكلامي لسيبويه
(إشكال الانتماء)

لما كانت مسألة الصلة بين علم الكلام وعلوم اللغة والنظر النحوي، على وجه الخصوص، في تراثنا العربي الإسلامي متينة ومتجذّرة، على ما رأيناه في المقدمات السالفة، وما سيتأكد بيانه ويرسخ برهانه في ما يأتي من مطالب ومباحث، حاولنا جهد الإمكان أن نبحث في هذا المطلب المذهب الكلامي[1] لصاحب الكتاب الإمام سيبويه، وهذا باب لم يسبق أن طرق في ما أعلم، خصوصًا عند من تصدى للنظر في الكتاب.

مبدئيًا يمكن تلخيص صورة الاتصال بين النظر النحوي وعلم الكلام في ثلاثة أمور:

- يُعدّ علم الكلام عند كثيرين، كما رأينا، منطلقًا للعلوم (العلم الأول أو الفلسفة الأولى)، فهو خلاصة فلسفة المسلمين وعصارة نظرهم في دفاعهم عن عقيدتهم. من هنا كان أصلًا يرتكز عليه العلماء في البحث والدراسة والاستدلال والتعليل، ومن هنا يمكن أن نفهم مقالة ابن جني «اعلم أن علل النحويين، وأعني بذلك حذاقهم لا ألفافهم المستضعفين أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقهين، وذلك أنهم إنما يميلون إلى الحس»[2].

---

(1) نقصد به عقيدة سيبويه ولا ما يذهب إليه أهل البيان في حدّهم الخاص لهذا المفهوم، إذ هو عندهم إيراد الحجة للمطلوب على طريقة الكلام، وهو أن يكون بعد تسـليم المقدمات مقدمة مستلزمة للمطلوب، نحو قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (القرآن الكريم، «سورة الأنبياء،» الآية 22)، واللازم وهو فساد السماوات والأرض باطل، لأن المراد به خروجهما على النظام الذي هما عليه، فكذا الملزوم، وهو تعدد الآلهة. لمزيد من التفصيل، انظر: محمد علاء بن علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، حقّقه لطفي عبد البديع؛ ترجم النصوص الفارسية عبد النعيم محمد حسنين؛ راجعه أمين الخولي، 4 ج، تراثنا (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي؛ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963)، ج 2، ص 152، وبدوي أحمد طبانة، **معجم البلاغة العربية**، ط 4 (بيروت: دار ابن حزم، 1997)، ص 233-234.

(2) أبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار، ط 2 (بيروت: دار الهدى للطباعة والنشر، [د. ت.])، ج 1، ص 48.

- مسألة كلام الله تعالى التي تُعدّ أهم مسائل علم الكلام الخلافية، مسألة دينية (عقدية)، ولغوية أيضًا، فهي دينية لأنها جزء من مسألة الصفات الإلهية وباب من أبواب التوحيد، ولغوية لأن كلام الله إنما يتجلّى للبشر في صورة عبارة لغوية مركبة من ألفاظ بشرية.

- من أهم الروابط التي مكّنت الاتصال بين علم الكلام وعلوم اللغة عمومًا والنظر النحوي خصوصًا، ما تميز به تاريخ المعرفة العربية - الإسلامية من مشاركة وتداخل بين فروع المعرفة[3]، حيث كان معظم علماء اللغة من كبار المتكلمين، أو على الأقل من المنتسبين المشتغلين به من داخل نحلة من النحل أو فرقة من الفرق[4].

لبحث المذهب الكلامي لصاحب الكتاب، رأينا أن يكون ذلك على مستويين حفريين[5]: تاريخي أفقي ونحوي كلامي عمودي، وهما مساران

---

(3) انظر: أحمد مصطفى أبو زيد، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن (الرباط: دار الأمان، 1989)، ص 14.

(4) نذكر على سبيل الإيجاز أنه كان من المعتزلة: الأخفش (أبو الطاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، تحقيق محمد المصري (دمشق: دار سعد الدين، 2000)، ج 1، ص 105)، (أبو الطيب محمد صديق خان بن علي القنوجي، أبجد العلوم، أعدّه للطبع ووضع فهارسه عبد الجبار زكار، 3 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1978)، ج 3: الرحيق المختوم من تراجم أئمة العلوم، ص 49)؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 2، 2 ج (بيروت: دار الفكر، 1979)، ج 2، ص 333، والعكبري والفارسي وابن جني والرماني والزمخشري وابن السيرافي صاحب الجبائي، ومن المعتزلة النظامية قطرب (القنوجي، ج 3، ص 42. وانظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، طبقات المفسرين، راجع النسخة وضبط أعلامها لجنة من العلماء بإشراف الناشر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، ج 1، ص 28)، وكان من الشيعة ابن السكيت (القنوجي، ج 3، ص 32)، ومن المرجئة المازني (أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، حقّق نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرناؤوط وحسين الأسد، ط 3، 25 ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984-1985)، ج 12، ص 270)، ونسب أبو عبيدة إلى الخوارج الإباضية (القنوجي، ج 3، ص 32؛ السيوطي، بغية الوعاة، ج 2، ص 295، وأحمد بن محمد الأدنروي، طبقات المفسرين، تحقيق سليمان بن صالح الخزي (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1997)، ج 1، ص 30)، كما عرف عن رضي الدين الأسترابادي أنه من الروافض (القنوجي، ج 3، ص 51).

(5) استعنا هنا بروح ما يسمى بحفريات المعرفة (The Archeology of Knowledge) التي بشّر بها ميشيل فوكو.

أوليان نتغيًا من ورائهما رفع اللبس والغموض عن جزء من معارفنا المستقرة في عمق التاريخ وفي طي الحوادث السياسية.

أولًا: البحث التاريخي أو قصة التنافس في استقطاب سيبويه

مقتضى هذا البحث التاريخي التنقيب في بطون كتب الأخبار والتراجم والحوادث عما يسعف في تعيين مذهب سيبويه. ولأجل هذا الغرض حصرنا القراءة في العصر العباسي ومتكلميه وساسته وعلاقة بعضهم ببعض، وعلاقة جميع أولئك بسيبويه وشيوخه وتلامذته في حدود أربعين عامًا قبل وفاة سيبويه (ت 180هـ).

لم تسعف المصادر التي رجعت إليها في الإشارة إلى اشتغال سيبويه بالكلام، ولا عيّنت عقيدته، عدا مصدرين: **الفَرق بين الفِرَق** لعبد القاهر البغدادي و**المنية والأمل** لابن المرتضى. وبينهما بحر من الخلاف كما سنرى. فلنفحص الآن ما لدينا بعيدًا عن التحيّز.

1- سيبويه منسوبًا إلى السُنّة الأشاعرة

لعبد القاهر البغدادي الفقيه السُنّي المتوفى في عام 429هـ، وهو من كبار فقهاء الشافعية والمتكلمين، كتاب موسوم بـ **الفَرق بين الفِرَق**، صنف في بيان فِرَق المتكلمين «الضالّة» ومذاهبها وآرائها والرد عليها من خلال بيان أصناف أهل السُنّة والجماعة، التي قسمها ثمانية أصناف، وذكر في «الصنف الرابع» منها قومًا أحاطوا بأكثر أبواب الأدب والنحو والتصريف وجروا على سمت أئمة اللغة مثل الخليل وأبي عمرو بن العلاء وسيبويه والفراء والأخفش والأصمعي والمازني وأبي عبيد، وسائر أئمة النحو من الكوفيين والبصريين الذين لم يخلطوا علمهم بذلك بشيء من بدع القدرية أو الرافضة أو الخوارج. و«من مال منهم إلى شيء من الأهواء الضالّة لم يكن من أهل السُنّة ولا كان قوله حجة في اللغة والنحو»[6].

---

(6) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، وبيان الفرقة الناجية منهم، ط 4 ([د. م.: د. ن.، 1983])، ص 302.

قلت: هذا النص لنا عليه جملة تعقيبات نوجزها في ما يلي:

- يجب أن يفهم كلام البغدادي في إطار الصراع بين الأشاعرة والمعتزلة، لأن الرجل كان من أشد المتعصبين والمتشددين للمذهب الأشعري، بعد الباقلاني صاحب كتاب إعجاز القرآن الذي نال فيه من المعتزلة سبًا وشتمًا. والبغدادي كما يظهر في كتابه الفرق بين الفرق يستند في تأليفه إلى حديثين لا أساس لهما[7]، مرويين عن النبي: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة»[8]، وكذّب ابن حزم من القدماء[9] هذا الحديث وانتقده في كتابه الفصل

---

(7) افترقت أئمة الكلام في هذين الحديثين بين مؤيد متحمس وآخر معارض متوجس، وصححه قوم وأنكره آخرون، وتأوّله فريق ثالث. ومهما يكن من أمر، تلقّى عدد كبير من علماء الإسلام الحديث المشار إليه هكذا على الرغم من أنه يؤسس لتقسيم الأمة الإسلامية وتفتيت وحدتها و«تلغيم» وجودها، بل سعت كل فرقة إلى «التخندق» وراءه للنيل من الفرق الأخرى، واتهامها بالكفر والخروج على الإسلام، وإن اختلف «التخندق» من فرقة إلى أخرى.

(8) ابن طاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص 4. وانظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضدًا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعًا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل**، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي: مؤلفات ابن رشد؛ 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص 99؛ تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية**، 2 ج (بيروت: دار صادر، [1970])، ج 2، ص 345، وفخر الدين محمد بن عمر الرازي، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين** (بيروت: [د. ن.]، 1989)، ص 13-14.

(9) رجعتُ إلى بعض الكتب الحديثية التي عُنيت ببيان الأحاديث الموضوعة والضعيفة، فوجدت عددًا هائلًا من الأحاديث التي نسبت إلى الرسول وفيها طعن وسب وتجريح في القدرية والمعتزلة والشيعة والمرجئة، وكلها فرق كلامية، وواضح أن من صنعوا هذه الأحاديث الملفقة كان لهم هدف هو النيل من هذه الفرق والتشهير بها، وهذا أمر يُدرج في الدعاية المضادة والكاذبة لإضعاف قوة الخصم، من ذلك حديث: صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب: القدرية والمرجئة، وأيضًا: لكل أمة مجوس، وإن مجوس أمتي هؤلاء القدرية. فإذا مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم ولا تصلوا عليهم... إلى آخره من الأحاديث الباطلة التي لا تحتاج إلى كثير تصفح لكشف عوارها وضعفها، وسرعان ما ينكشف زيفها. ولمن أراد الاستزادة، فليراجع المصادر الحديثية التالية: أبو الفضائل الحسن بن محمد الصغاني، **الدر الملتقط في تبيين الغلط، الموضوعات**، تحقيق أبو الفدا عبد الله القاضي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، ج 1، ص 69؛ عبد العزيز بن الصديق الغماري، **الجامع المصنف مما في الميزان من حديث الراوي المضعف** (المغرب: مؤسسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع للشمال، 1987)، ج 1، ص 150؛ =

في الملل والأهواء والنحل، ويقول: «ذكروا حديثًا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن القدرية والمرجئة مجوس هذه الأمة، وحديث آخر: تفترق هذه الأمة على بضع وسبعين فرقة، كلها في النار، حاشا واحدة، فهي في الجنة. هذان حديثان لا يصحان أصلًا من طريق الإسناد»[10]. كما انتقده، من المحدثين، الشيخ محمد الغزالي في كتابه دفاع عن العقيدة والشريعة[11]، والموقف نفسه نجده عند عبد الرحمن بدوي في كتابه مذاهب الإسلاميين[12].

- لعله خفي على البغدادي نتيجة تعصّبه للمذهب بعض ما عرف عن زمرة من النحاة من انتسابهم إلى المعتزلة، أمثال الفراء والأخفش، وانتساب المازني إلى المرجئة، كما مر بنا. فكان همه أن يحشد لمذهبه الأعلام من غير تمييز، فورد عليه الوهم من كل مكان. هذا مع التنبيه إلى أن البغدادي استقى معظم معلوماته عن المعتزلة من كتاب ابن الراوندي فضيحة المعتزلة، وابن الراوندي كما هو معلوم افترى على المعتزلة في كتابه هذا ونسب إليهم ما لم يقولوه[13].

= محمد بن السيد درويش الحوت، أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، باعتناء خليل الميس، ط 2 (بيروت: دار الكتاب العربي؛ المكتب الإسلامي، 1983)، ج 1، ص 1014؛ عبد الله الحسين إبراهيم الجورقاني، الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير، تحقيق وتعليق عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، 2 ج (نيودلهي؛ بنارس، الهند: الجامعة السلفية - إدارة البحوث الإسلامية، 1983)، ج 1، ص 34؛ علي بن سلطان محمد القاري الهروي، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، حققه وعلّق عليه وشرحه محمد بن لطفي الصباغ، ط 2 مع زيادة في التحقيق والتعليق (بيروت: المكتب الإسلامي، 1986)، ج 1، ص 139، و جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، التعقبات على الموضوعات، تحقيق السيد محمد مقشوقعلي (الهند: المطبع العلوي، [1885])، ج 1، ص 3.

(10) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، وبهامشه الملل والنحل لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، 5 ج في 3 (بيروت: دار المعرفة، 1983)، ج 3، ص 247-248.

(11) محمد الغزالي، دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، ط 2 (القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1963)، ص 228-229.

(12) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ط 3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984)، ج 1، ص 33-34.

(13) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ط 3، 4 ج في 2 مج (بيروت: دار الكتاب العربي، 1945)، ج 4، ص 102.

- لا يكاد البغدادي يفرق بين المعتزلة (وهم من أهل الشهادة) والملاحدة والكفار، فكل ما تقوله المعتزلة كفر وضلال وبدع وجهالة، وهو مثلًا حين يتحدث عن النظّام تقرأ في كلامه حقدًا لا نهاية له، ولعله من آثار ما علمناه من خصام الفريقين، وكيد بعضهم لبعضهم الآخر، يقول فيه: «حشرك الله مع الكلاب والخنازير والحيات والعقارب، إلى مأواها»[14]، وفي موضع آخر يذم الجاحظ المعتزلي، فيقول فيه: «لو يمسخ الخنزير مسخًا ثانيًا، ما كان إلا دون قبح الجاحظ»[15]، وفي موضع آخر يقول: «والبغداديون (من المعتزلة) يكفّرون البصريين، وكلا الفريقين صادق في تكفير الفريق الآخر»[16]، وهكذا تراه بعيدًا عن الموضوعية، قريبًا إلى التحيّز والتحامل سبًا وشتمًا[17]، ما ينتقص من قيمة كتابه.

- إن سلمنا بأن القدرية والرافضة والخوارج ليسوا من أهل السُنّة، وهم فرق «ضالة» كما يرى البغدادي، فلا يسلم له عدم أهليتهم وحجيتهم في اللغة والنحو إلا إذا كان القصد نظرهم في لغة القرآن وإعرابه بما تمليه نحلهم ومعتقداتهم. قال السيوطي نقلًا عن ابن الأنباري: نقل أهل الأهواء مقبول في اللغة وغيرها، إلا أن يكونوا ممن يتديّنون بالكذب كالخطابية[18] من الرافضة، وذلك لأن المبتدع إذا لم تكن بدعته حاملة له على الكذب فالظاهر صدقه[19].

(14) ابن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 131-136.

(15) المصدر نفسه، ص 163.

(16) المصدر نفسه، ص 167.

(17) تركت هذه الخلفية العقدية والنفسية بصماتها واضحة في مناهج كتّاب الفرق والمذاهب، ووسمت لغتهم وأسلوبهم بطابع مملوء بالمفارقات، فضلًا عن مجافاة العلمية والأمانة والنزاهة، نقول ذلك لا بدافع التهجم على علماء تشهد لهم المكتبة الإسلامية بالمساهمة الكبيرة والغنى المعرفي الضخم، ولا بداعي لتندر أيضًا، وإنما هو نابع من نفس تستشعر الحزن والأسى وهي تنظر إلى تراث ضخم كان يمكن أن يكون أكثر نزاهة ودقة لو قدّر له أن يتخذ مسارًا غير المسار الذي آل إليه.

(18) انظر: التهانوي، ج 2، ص 9.

(19) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه وصحّحه وعنون موضوعاته وعلّق حواشيه محمد أحمد جاد المولى، محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، 2 مج (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، 1987)، ج 1، ص 141.

ثم ألم يكن ابن جني والفارسي والزمخشري من أهل الاعتزال والعدل، ولم يقل أحد بعدم أهليّتهم وحجيتهم في اللغة والنحو. هذا مع العلم أن المحدثين على ثلاثة أقوال في مسألة الرواية عن أهل البدع والأهواء[20]، كما أنهم يفرقون بين المبتدع والداعية إلى البدعة. فكيف للبغدادي أن يقطع بهذا القول في اللغة والنحو. وفي الصحيحين كثير من أحاديث المبتدعة غير الدعاة احتجاجًا واستشهادًا كعمران بن حطان وداود بن الحصين وغيرهما، كما ذكر ذلك زين الدين العراقي في شرحه ألفيته في الحديث[21].

2- سيبويه منسوبًا إلى المعتزلة[22]

من جملة المصادر التي وقعت بين أيدينا تنسب سيبويه إلى الاعتزال كتاب **المنية والأمل في شرح الملل والنحل** لصاحبه المهدي لدين الله أحمد بن يحيى المعروف بابن المرتضى اليماني. وهو كتاب شرح فيه صاحبه مذاهب الفرق الكفرية، وأردفها بشرح الفرق الكتابية، ثم الفرق الإسلامية، لينتهي بالمعتزلة وطبقاتهم. ثم تكلم عن أي هذه الفرق تكون الناجية، وعنده أن الزيدية هي

---

(20) واختلفوا في رواية مبتدع لم يكفر في بدعته على أقوال:

- ترد روايته مطلقًا لأنه فاسق ببدعته (ويروى هذا القول عن مالك كما قال الخطيب في الكفاية).

- تقبل إن لم يكن ممن يستحل الكذب في نصرة مذهبه أو لأهل مذهبه قبل، سواء أدعا إلى بدعته أم لا (وعزا الخطيب هذا القول إلى الشافعي).

- إن كان داعية إلى بدعته لا يقبل، وإن لم يكن داعية قبل (وإليه ذهب الإمام أحمد كما قال الخطيب).

انظر: أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين الحافظ العراقي، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث**، تحقيق محمود ربيع (بيروت: دار الفكر؛ مؤسسة الكتب الثقافية، 1995)، ص 126.

(21) الحافظ العراقي، ص 126-127.

(22) لا بد من أن نشير إلى أن عبد الله بن حمزة وهو من أئمة الزيدية (عاش في القرن السابع الهجري) أورد في كتابه كتاب الشافي أن سيبويه ممن يعتقدون اعتقاد أهل العدل من المعتزلة، انظر: عبد الله بن حمزة المنصور بالله، كتاب الشافي، 4 ج في 2 مج (صنعاء: مكتبة اليمن الكبرى، 1986)، ج 1، ص 316. وممن ذهب من المحدثين إلى القول باعتزال سيبويه أحمد أمين وسعيد الأفغاني في كتابه **في أصول النحو**، وإن لم يبحث المسألة كما ذهبنا في عملنا هذا، بل كان دليله في ذلك اعتماد شيخ النحاة على القياس العقلي الذي نبغ فيه المتكلمون، انظر: سعيد الأفغاني، **في أصول النحو** (بيروت: المكتب الإسلامي، 1987)، ص 103، وذهب إلى ذلك أيضًا.

الفرقة الناجية، ودليله على هذا أن المعتزلة، وإن أجمعت على العدل والتوحيد والقول بإمامة زيد، وقع من بعضهم اعتقادات أخرى تقتضي الهلكة[23].

أورد ابن المرتضى اسم سيبويه في جملة القائلين بالعدل من النحاة، وأورد عقبه البيتين المعروفين في رثاء سيبويه على لسان الزمخشري وهو من أئمتهم كما سبقت معرفته:

أَلَا صَلّى الْإِلهُ صَلَاةَ صِدْقٍ   عَلَى عَمْرو بنِ عُثْمَانَ بنِ قَنْبَرْ
فَإِنّ كِتَابَهُ لَمْ يُغْنِ عَنْه   بَنُو قَلَمٍ وَلا أَبْنَاءُ مِنْبَرْ

هكذا، إن كان البغدادي يُعدّ سيبويه من أهل السُنّة والجماعة فهذا ابن المرتضى يُنسِبه إلى أهل العدل، ووجدنا في جملة من عاصره واتصل به من طريق مباشر، مشيخة أو تلمذة، عالمَين عُرفا من أهل العدل والاعتزال: أحدهما شيخه أبو زيد سعيد بن أوس بن ثابت الأنصاري[24] (ت 215هـ)، والثاني تلميذه أبو محمد بن المستنير البصري الشهير بقطرب[25] (ت 206هـ). وسنكتفي بالحديث عن شيخه وصلته به لأنه الأولى بالتأثير في سيبويه، ولا تلميذه، وإن كان غير بعيد.

أخذ سيبويه عن أبي زيد اللغة، ولا نجده يصرح باسمه في الكتاب، بل كان يشير إليه بعبارات من قبيل: أخبرني الثقة، وحدّثنا من لا نتهم... إلخ.

قال السيرافي: «كان أبو زيد يقول: كلما قال سيبويه: أخبرني الثقة، فأنا أخبرته»[26]. والواضح أنه كان يتردد باستمرار على شيخه أبي زيد، ودليل ذلك ما رواه أبو زيد نفسه: «كان سيبويه يأتي مجلسي وله ذؤابتان، فإذا سمعته يقول:

---

(23) انظر: أحمد بن يحيى بن المرتضى اليماني، «مختصر كتاب الملل والنحل،» في: **المنية والأمل في شرح الملل والنحل**، تحقيق محمد جواد مشكور (بيروت: دار الفكر، 1979)، ص 36.

(24) انظر: أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، **إنباه الرواة على أنباه النحاة**، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، 4 ج (القاهرة: [دار الكتب المصرية]، 1952)، ج 2، ص 33، جمع محققه المصادر الكثيرة التي ترجمت له.

(25) انظر: السيوطي، **بغية الوعاة**، ج 1، ص 242. ترجمة رقم 444، حيث جاء فيه: «وكان يرى رأي المعتزلة النظامية، فأخذ عن النظام مذهبه».

(26) السيوطي، **بغية الوعاة**، ج 1، ص 582-583.

أخبرني من أثق بعربيته فإنما يريدني»[27]. ووجدتني أتساءل، لم لا يصرح سيبويه باسم شيخه في الكتاب، فهو دائم التكنية عنه، وطفقت أبحث غير أني ما ظفرت بما يشفي الغليل في ما وصلت إليه يدي من مصادر، عدا إشارة عابرة خاطفة من المستشرق مايكل كارتر الذي يربط المسألة بعدم شهرته أو نشاطه - يعني أبا زيد - في زمن سيبويه، وكذا بعض ما قيل في توثيق روايته أو الطعن فيها لضعفه[28]، على الرغم من إقراره بامتناع إغفال سيبويه لاسم أبي زيد وتصريحه به وذكره في **الكتاب** من هم أقل شهرة منه.

قلت: لعل هذا الأمر (يعني إبهام اسم شيخه وعدم التصريح به)[29] يتعلق بنحلة الشيخ ومذهبه الذي تشير إليه بعض المصادر التاريخية، إذ وجدنا في كتاب **إنباه الرواة على أنباه النحاة**: «وكان أبو زيد من أهل العدل والتشيع، وكان عالمًا بالنحو ولم يكن مثل سيبويه والخليل»[30]. وقال الآجري عن أبي داود: كان أبو حاتم يدفع عنه القدر، وقال الساجي: كان قدريًا ضعيفًا غير ثبت. وقال مسلم في باب «الكنى»: يذكر بالقدر، وقال النسائي في «الكنى» ينسب إلى القدر، وأقوال أخرى كثيرة نقلها ابن حجر[31] في نسبة مذهب الاعتزال والتشيع إلى أبي زيد. وهذه النسبة يجب فهمها في باب التجريح على أنها اتهام[32]

(27) انظر: أبو الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي الحلبي، **مراتب النحويين**، حقّقه وعلّق عليه محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 2 (القاهرة: مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، 1974)، ص 42.

(28) انظر: Michael G. Carter, «A Study of Sibawaihi's Principles of Grammatical Analysis» (Ph.D., University of Oxford, Oxford, 1968), p. 46.

(29) المبهم عند المحدثين هو الراوي الذي لم يذكر اسمه اختصارًا، وترك اسم الراوي كقولك مثلًا: أخبرني فلان أو شيخ أو بعضهم، ويستدل على معرفة اسم المبهم عندهم بوروده من طريق أخرى، ولا يقبل حديث المبهم ما لم يسم، وكذا لا يقبل خبره ولو أبهم بلفظ التعديل، كأن يقول الراوي عنه أخبرني ثقة على الأصح. قال زين الدين العراقي: ومبهم الرواة ما لم يسمَّ. انظر: الحافظ العراقي، ص 442.

(30) القفطي، ج 2، ص 30-33.

(31) انظر: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **كتاب تهذيب التهذيب**، 12 ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، [1097-1909])، ج 2، ص 6-7.

(32) ممن انتبهوا للحمولة السلبية والقدحية لوصف «القدرية» الباحث والمفكر حسين مروة، حيث ذهب إلى أن هذه التسمية غير دقيقة، بل غير صحيحة، لأن المفهوم منها أنهم يقولون بسلطة القدر على إرادة الإنسان، في حين أنهم يقولون بالعكس. ويرجح أن خصوم المعتزلة هم الذين ألصقوا بهم هذا الاسم قصد تشويه سمعتهم، مطبقين عليهم ما نُسب إلى النبي «القدرية مجوس هذه الأمة»، إلا أن =

في زمن أبي زيد، لما عاناه المعتزلة على الخصوص في بداياتهم من اضطهاد وحصار وتضييق.

أما عن اجتماع النسبتين التشيع والاعتزال في أبي زيد ففي نظري ليس بينهما تناقض لما نجده من معطيات تاريخية تؤكد اتفاق الطائفتين على ممارسة المعارضة في مواجهة الأمويين والعباسيين على وجه السواء(33)، فبعد أن خاب أمل المعتزلة في بني أمية لتحقيق العدل والمساواة، وأيقنوا تنكر العباسيين لهذه المبادئ، واصلوا نضالهم بطريقتهم الخاصة فاتجهوا إلى العمل السري المنظم، وأرسلوا بالدعاة إلى مختلف الأمصار لأجل التعبئة والتنظيم، واشترك المعتزلة مع الزيدية في انتفاضات الشيعة التي تزعمها محمد بن عبد الله الملقب بالنفس الزكية، وأخوه إبراهيم بن عبد الله في عام 145هـ ضد النظام العباسي في ولاية المنصور الذي لم يتورع عن البطش بالزيدية والمعتزلة على السواء. واستمر أمراء بني العباس(34) في سياستهم هذه حتى تقلّد المأمون الإمارة في عام 198هـ، يعني بعد وفاة سيبويه بثمانية عشر عامًا.

= الباحث السالف الذكر يغفل عن الإشارة والإحالة على من سبقه إليها أو أوحى بها إليه، وهو الشهرستاني في ما أعلم. جاء في الملل والنحل على هامش ابن حزم «المعتزلة ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية، وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركًا، وقالوا لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى احترازًا من وصمة اللقب، إذ كان الذم به متفقًا عليه للحديث المذكور سابقًا». أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، ط 2، 3 ج (بيروت: دار المعرفة، 1975)، ج 1، ص 50، وقارن هذا الكلام بما ورد في: حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، 2 ج (بيروت: دار الفارابي، 1978-1979)، ج 1، ص 594.

(33) انظر: محمد عمارة، **المعتزلة والثورة**، كتاب الهلال؛ 401 (القاهرة: دار الهلال، 1984)، والكتاب عبارة عن جزء من أطروحته، حيث ناقش فيه هذا الالتقاء بين الشيعة والمعتزلة بتفصيل.

(34) انظر: برهان الدين دلو، **مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي** (بيروت: الفارابي، 1985)، ص 390، ويذهب فاروق عمر في كتابه إلى أن سياسة العباسيين الدينية كانت تتميز بصفتين متداخلتين:

- مساندة مذهب أهل السُنّة وأصحاب الحديث في محاولته تثبيت نفسه أمام التيارات الدينية المعارضة.

- أن هذه المساندة الرسمية تعكس بصورة واضحة اهتمام الخليفة بالمحافظة على الكيان السياسي للخلافة العباسية وضمان استمرار بقائه في أيدي العباسيين وعدم خروجه منهم إلى العلويين مثلًا، انظر: فاروق عمر، **بحوث في التاريخ العباسي** (بيروت: دار القلم، 1977)، ص 75.

مما نسوقه على ما عاناه المعتزلة من امتحان زمن سيبويه قبل أن ينقلبوا بدورهم إلى ممارسة السلوك الاضطهادي نفسه ضد خصومهم حين قويت شوكتهم زمن المأمون، ما ذكره الطبري والخطيب البغدادي أن والي المدينة اعتقل جماعة من أهاليها بتهمة القدرية[35]، وما ذكره الكندي أن علي بن سليمان العباسي اتُّهم بالقدرية لأنه أطلق اثنين من القدرية من السجن[36]، في زمن الهادي (169هـ).

كما نجد في عهد الخليفة هارون الرشيد حكايات كثيرة عن قتل من كانوا يقولون بخلق القرآن[37]، إذ بلغه عن بشر المريسي أنه كان يقول بخلق القرآن. فقال: «لئن ظفرت به لأضربن عنقه»[38]. وهذه العبارة تدل على أنهم كانوا مطاردين ولم يكن الواحد منهم يأمن على نفسه البطش بسبب ما يعتقده. وعاصر سيبويه الرشيد لأن شيخ النحاة توفي في عام 180هـ، في حين تولى الرشيد الخلافة في عام 170هـ حتى عام 193هـ. ويروي الجهشياري[39] أن العتابي وهو كاتب معتزلي فر إلى اليمن خوفًا من هارون الرشيد.

---

(35) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل، ط 4، 10 ج، ذخائر العرب؛ 30 (القاهرة: دار المعارف، 1979)، ج 3، ص 534، وأبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، أو مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة 463 هـ، 14 ج في 15 (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج 2، ص 301.

(36) أبو عمر محمد بن يوسف الكندي، كتاب الولاة وكتاب القضاة، مهذبًا ومصححًا بقلم رفن كست (القاهرة: مؤسسة قرطبة، 1970)، ص 131.

(37) الخطيب البغدادي، ج 7، ص 56؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص 264، وابن المرتضى اليماني، المنية والأمل، ص 156-157.

(38) محمود مقديش، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، تحقيق علي الزواري ومحمد محفوظ، 2 مج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، ص 249.

(39) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، كتاب الوزراء والكتاب، حقّقه ووضع فهارسه مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1938)، ص 290. وحكى ابن المرتضى حكاية طريفة «بأنه اجتمع عند الرشيد رجلان من المتكلمين، فتكلما في مسألة من الكلام، فبعث بهما إلى الكسائي (خصم سيبويه) ينظر ما بينهما، فلما دخلا عليه وتكلما وبلغا إلى موضع لا يعرفه، قال: هما زنديقان يقتلان». انظر: ابن المرتضى اليماني، المنية والأمل، ص 156.

أرجع وأقول إن التعويل على رواية ابن المرتضى غير كافٍ في تحديد مذهب سيبويه الكلامي بسبب ما سبق أن ذكرته من ملاحظة تخص البغدادي سالف الذكر، إذ لا يبعد عندي أن يكون ذلك من نقائص التأليف في طبقات المتكلمين، حيث يتهافتون على إدراج كل من علا شأنه وذاع صيته وعُرف في أسانيدهم وطبقاتهم نحو مزيد من التسويغ لما هم عليه من معتقدات. ودليل ذلك عندي ما أجده من تسامح في كثير من عبارات ابن المرتضى، إذ لا يبدو لي دقيقًا في تصنيفه نظرًا إلى اعتماده على النقل عن القاضي عماد الدين عبد الجبار في كتابه **طبقات المعتزلة**، أو «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين»[40]، فابن المرتضى نجده يحشد في طبقتهم الأولى الخلفاء الأربعة وكثيرًا من الصحابة أمثال عبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وأبي ذر الغفاري وغيرهم[41].

محصول كلامنا في هذا الموضع أن بعض الأفكار ربما يجتهد أصحابها في الكشف عن جذورها خارج تربتها فيضطرون إلى تلفيقات واختلاقات. وفي هذا من التدليس ما لا يخفى، فوجب كشفه. ونحن وإن كنا نفترض تأثر سيبويه بمعتزلة عصره ونجتهد في الاستدلال على ذلك بما تحصّل لدينا من براهين وقرائن علمية، لا يعني ذلك أن ننساق إلى تلقف أي نقل مهما ضعف أو اضطرب لنبني عليه، بل عملنا هو انتخال ما يقع بين أيدينا ونقده.

ثانيًا: القراءات والنحو والكلام

رد أبو حيان الأندلسي على كل من المبرد وابن قتيبة والزجّاج وأبي علي الفارسي والنحاس والزمخشري في تخطئتهم قراءة «لَيْكَةَ» فقال: «وقد طعن في هذه القراءة المبرد وابن قتيبة والزجّاج وأبو علي الفارسي والنحاس، وتبعهم الزمخشري، ووهموا القراء (...)، وهذه نزعة اعتزالية، يعتقدون أن بعض

---

(40) انظر: تقديم محمود جواد مشكور (المحقق) لكتاب: ابن المرتضى اليماني، المنية والأمل، ص 9.

(41) انظر: ابن المرتضى اليماني، المنية والأمل، ص 127.

القراءة بالرأي لا بالرواية، وهذه قراءة متواترة لا يمكن الطعن فيها، ويقرب إنكارها من الردة والعياذ بالله»[42].

قلت: ما وصف به أبو حيان الطاعنين في هذا الموضع من القراءة بأنهم معتزلة أو أنهم ذوو نزعة اعتزالية، لا يستقيم من وجوه عدة، أذكرها لأبيّن وجه الصواب والله أعلم:

- لم أجد من وصف المبرد وابن قتيبة بالاعتزال، وإنما وصف ابن قتيبة بالانتساب إلى الكرامية»[43]، كما نقل السيوطي عن البيهقي، ويبعد عندي انتسابه إلى المعتزلة لأننا وجدنا في قائمة كتبه: كتاب **الرد على القائل بخلق القرآن**[44]، بمعنى الرد على المعتزلة في أخص مقالاتهم. كما أن الزجّاج لا تعرف صلته بالمعتزلة وإنما المعروف أنه كما قال الخطيب: «كان من أهل الفضل والدين، حسن الاعتقاد، جميل المذهب»، والأغلب أنه سُنّي على طريقة الحنابلة، قال السيوطي: وآخر ما سمع منه: اللهم احشرني على مذهب أحمد بن حنبل[45]. وكذلك أبو جعفر النحاس.

- أن مسألة الطعن في بعض القراءات لا صلة لها بالمعتزلة، لأن سببها كان على الأرجح متعلقًا بالدراية والحمل على القوة في العربية عند النحاة، أو موافقة المذهب النحوي على الإجمال، وإن كان لا يبعد توجيهها في بعض الأحيان على عقائد النحاة ومذاهبهم الكلامية، كما سيظهر في ما بعد. لأننا

---

(42) محمد بن يوسف بن علي أبو حيان النحوي، **البحر المحيط في التفسير**، بعناية صدقي محمد جميل، 12 ج (بيروت: دار الفكر، 1992)، ج 8، ص 185-186.

(43) نسبة إلى محمد بن عبد الله بن كرام من المجسمة، وأكثر آرائه يتفق فيها مع الأشاعرة، خصوصًا في الصفات وفي مسألة الرؤية ومسألة القدر والإمامة بلا نص ولا تعيين بل بالإجماع، ولا نجده يتفق مع المعتزلة إلا في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، فالعقل يحسن ويقبح قبل ورود الشرع، والكرامية كما عند الشهرستاني اثنتا عشرة فرقة، أصولها ستة، ذكر البغدادي والإسفراييني منها ثلاثًا: الإسحاقية والطرائقية والحقائقية. انظر: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، ط 2، 3 ج (بيروت: دار المعرفة، 1975)، ج 1، ص 108-111، وعبد القاهر بن طاهر البغدادي، **كتاب الملل والنحل**، تحقيق ألبير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، 1970)، ص 149.

(44) انظر: السيوطي، **بغية الوعاة**، ج 2، ص 63-64.

(45) المصدر نفسه، ج 1، ص 411-412.

وجدنا من عدوا من أهل السُنّة يطعنون في بعض القراءات ويردّون رواياتها ويتهمونها بالوهن ويصفون أصحابها بالوهم.

هذا علي بن حمزة الكسائي الكوفي، لا يشك أحد في سُنِيّته وهو من القراء، وجدناه يطعن في قراءة من أظهر دال (قد) في السين من قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ﴾[46]، لأن مذهبه إدغامها[47]، واتهم من قرأ بالبيان - يعني بالإظهار - أنه أعجمي وليس عربيًا، وذهب إلى أن الإدغام أفصح وأشهر، والإظهار لكنة ولحن[48]. والغريب أن أبا حيان تصدّى له في هذا الموطن ولم يلمزه بالاعتزال، واكتفى بقوله: «ولا يلتفت إلى هذا القول، فالجمهور على البيان»[49].

نثني بمثال آخر توكيدًا، فنقول: من المعلوم أن لام الطلب تلزم في أمر فعل غير الفاعل المخاطب، أي في الغائب والمتكلم، وتقل اللام في أمر فاعل مخاطب نحو: «فبذلك فلتفرحوا، والأكثر أمره بصيغة افعل»[50].

عاب الكسائي قراءة من قرأ: «فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا» بالتاء، واعتل بكونها قليلة. قال عنه الفراء: «وكان الكسائي يعيب قولهم: «فَلْتَفْرَحُوا»؛ لأنه وجده قليلًا فجعله عيبًا، وهو الأصل، ولقد سمعت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في بعض المشاهد: «لِتَأْخُذُوا مَصَافَكُم»، يريد به خذوا مصافكم»[51].

---

(46) القرآن الكريم، الآية 181 من «سورة آل عمران»، ومن الآية 31 من «سورة الأنفال»، والآية 1 من «سورة المجادلة».

(47) قرأ أبو عمرو وحمزة والكسائي وخلف وهشام، بإدغام دال «قد» في السين والباقون بالإظهار. انظر: أبو الخير شمس الدين محمد بن محمد بن الجزري، **تقريب النشر في القراءات العشر**، تحقيق وتقديم إبراهيم عطوة عوض (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1961)، ص 47-48.

(48) انظر: أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه، **الحجة في القراءات السبع**، تحقيق وشرح عبد العال سالم مكرم، ط 4 (بيروت: دار الشروق، 1981)، ص 117، وأبو حيان النحوي، ج 10، ص 120.

(49) أبو حيان النحوي، ج 10، ص 120.

(50) انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون وعبد العال سالم مكرم، 7 ج (الكويت: دار البحوث العلمية، [1975-1980])، ج 2، ص 444.

(51) أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، **معاني القرآن**، تحقيق محمد علي النجار وأحمد يوسف نجاتي، ط 2، 3 ج (بيروت: عالم الكتب، 1980)، ج 1، ص 469-470.

الحاصل أن هذه اللغة هي الأصل عند الفراء[52]، وهي لغة جيدة عند ابن إسحاق أبي عبد الرحمن[53]، وعند جمهور النحاة هي مما قلَّ استعماله، إذ استغنت العرب عن ذلك بفعل الأمر[54]، فيحتج بها في مثل ذلك الحرف بعينه، ولا يقاس عليه، ولأن العرب لم يستعملوا الأمر باللام للحاضر إلا في ما لم يسم فاعله كقولهم: «لتعن بحاجتي»[55]. وفي ما ذكرناه كفاية في هذا الأمر.

- إذا تقرر أن مسألة الطعن في القراءات ليست جريرة معتزلية، فليعلم أنه عُرِف من المعتزلة في القراءة أئمة كبار جمعوا إلى الرواية الدراية وقاموا يدافعون عن أوجه القراءات شاذّها ومتواترها، ويجدون لكل منها محملًا في العربية دفعًا لشبه المشتبهين، ويكفي أن نذكر من علمائهم القراء عمرو بن عبيد وموسى بن سيار الأسواري وعمرو بن فائد الأسواري، وهؤلاء معدودون من جملة القراء المتكلمين، ولا ننسى أبا علي الفارسي صاحب **الحجة في علل القراءات**، لبذي تتلمذ على شيخ المقرئين مسبع السبعة أبي بكر بن مجاهد[56] وتلميذه أيضًا أبو الفتح عثمان ابن جني، وإن لم يعرَف من القراء، الذي ألّف كتابًا في علل القراءات الشواذ سمّاه **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**.

- أننا إذا كنا نفترض أن سيبويه معتزلي العقيدة، أو على الأقل متأثر بمذهبهم، فهو بريء من شبهة الطعن في القراءات بالاستقراء من كتابه[57].

---

(52) المصدر نفسه، ج 1، ص 469-470.

(53) في: أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، **كتاب الجمل في النحو**، تحقيق علي توفيق الحمد، ط 2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، ص 56.

(54) انظر: موفق الدين أبو البقاء يعيش بن علي بن يعيش، **شرح المفصل**، 10 ج في 5 (القاهرة: الطباعة المنيرية، [د. ت.])، ج 7، ص 67.

(55) انظر: الزجاجي، ص 182، وكمال الدين محمد عبد الواحد بن الهمام، **شرح فتح القدير**، ط 2 (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج 2، ص 454.

(56) أبو الخير شمس الدين محمد بن محمد بن الجزري، **غاية النهاية في طبقات القراء**، عني بنشره ج. برجستراسر، ط 2، 2 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1980)، ج 1، ص 207.

(57) للمزيد من التفصيل، انظر: إدريس محمد مقبول، **منهج سيبويه في الاحتجاج في القراءات ولها**، تقديم عبد العلي المسئول (إربد: عالم الكتب الحديث، 2010).

وحاصل الرد في هذا الموضع أن الطعن لا يرجع إلى المعتزلة، أو بالأحرى ليس مما نسب إلى المعتزلة، بل هو أمر راجع إلى مستويات الدراية والتقدير والتأويل عند من طعن نحاة كانوا أم قراء أم مفسرين.

من جملة المعارك التي أشعلها بعض المحدثين، بناء على أوهامهم في فهم سيبويه ومنطقه، ما نجده عند أحمد مكي الأنصاري في كتابه **الدفاع عن القرآن ضد النحويين والمستشرقين**، حيث لا يبدو موقفه علميًّا موضوعيًّا، فتجده يصف النحاة، وهم من اشتغلوا على القرآن الكريم بحثًا وتفسيرًا وإعرابًا، بالطغاة في أكثر من موضع[58]، ويساوي بين النحاة والمستشرقين، «سواء أكانوا من النحاة المنحرفين أم من المستشرقين المغرضين»[59]، ولا يني يتهمهم بما لا يليق في دينهم حين يقول متحدثًا عنهم: «وأسرفوا على أنفسهم في اللغة والدين»[60]، «وليتهم رجعوا إلى دينهم وإيمانهم الراسخ في أعماقهم ليتوبوا إلى رشدهم»[61]، ولأجل كل ذلك فإنه يرى نفسه مدفوعًا «بدافع خفي قوي إلى النهوض بالواجب المقدس في الدفاع عن القرآن الكريم»[62]، والباحث إذ قام قاضيًا مفتيًا تجاوزت فتواه واقع اللغة والنظر النحوي لتبلغ الأعراض والدين اتهامًا وتجريحًا، إن لم نقل تكفيرًا وتفسيقًا، يلبسه سوء ظن رهيب تجاه النحاة عمومًا وسيبويه خصوصًا، حيث لا يتورع عن التصريح بذلك، يقول: «وكان خيرًا لهم وللنحو نفسه أن يقلعوا عن هذا المسلك ويعفوا أنفسهم من التخطيء للقراءات الواردة الثابتة (...) ولكن أنى لهم ذلك وقد استمرأوا هذا المرعى الخصيب»[63]، ويرى نفسه محظوظًا حين يقع على سقطات أو على ما يتوهمه من سقطات العلماء «وكان من توفيق الله لنا أن وجدنا كثيرًا من الآيات

---

(58) انظر: أحمد مكي الأنصاري، **الدفاع عن القرآن ضد النحويين والمستشرقين** (القاهرة: دار المعارف، 1973)، القسم الأول، ص 31، 61، 63، 101، 104 و179.

(59) المصدر نفسه، ص 63.

(60) المصدر نفسه، ص 30-118.

(61) المصدر نفسه، ص 2.

(62) المصدر نفسه، ص هـ.

(63) المصدر نفسه، ص و.

يعارضها سيبويه معارضة صريحة أو خفية»[64]، والبصريون لديه «هم الذين يحملون راية المعارضة للقراء والشعراء، وأن الكوفيين بوجه عام كانوا أسلس قيادًا من البصريين، إذ إنهم يحترمون الوارد من الشواهد ولو كان شاهدًا واحدًا من أعرابية رعناء، كما يقول المبرد، فما بالك بالقراءات القرآنية»[65].

الباحث من المصرّين على الخطأ، ومن الذين لا يجدون حرجًا في إعرابهم عن نيّة السوء، ففي حين لا نجد عند سيبويه قراءة ابن عامر بالفصل بين المتضايفين في سورة الأنعام، نجده يقول: «رأيت الفراء يقف منها موقف المعارضة فعزّ عليّ ذلك (...) وأردت أن أحملها للبصريين الذين دأبوا على الطعن في القراءات (...) وذهبت إلى كتاب سيبويه إمام النحاة فلم أعثر لهذه القراءة على أثر (...) وإمعانًا في البحث تتبعت سيبويه في القضية نفسها (...) فاتجهت إلى موطن آخر، وظننت أنه سيتعرض فيه لهذه القراءة، وهو موطن الحديث عن آية إبراهيم ﴿فَلا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ﴾[66]، فرأيته جاء بالقراءة المشهورة ولم يتعرض لقراءة الفصل بين المتضايفين، فأيقنت - أو رجحت - أن سيبويه بالذات لم يتعرض للطعن على قراءة ابن عامر (...) إلا أنني أجد أصابع الاتهام ما تزال تشير إلى سيبويه بالذات»[67]. ويظل يتمحل حتى ينتهي إلى أن سيبويه ضالع في هواه مع القواعد النحوية ضد كثير من القراءات القرآنية حتى لو كانت من القراءات السبع الموثوق بها تمام الثقة.

معركة الباحث مع الأوهام تتكرر عند حديثه عن قراءة حمزة ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامِ﴾[68]. والواقع أن سيبويه لم يتعرض لهذه القراءة على الإطلاق، ومع ذلك تجد الأنصاري يُصرّ قائلًا: «وأول من فتح باب الطعن على هذه القراءة هو الإمام سيبويه (...) وإذا أردنا الدقة قلنا إن الخليل بن أحمد

(64) الأنصاري، ص ز.
(65) المصدر نفسه، ص 5.
(66) القرآن الكريم، «سورة إبراهيم،» الآية 47.
(67) الأنصاري، ص 109.
(68) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية 1.

هو أول من فتح باب الطعن وعنه أخذ سيبويه»[69]. ويحمّل الكاتب سيبويه مواقف النحاة المتأخرين من قراءة حمزة، حيث يقول: «وكان من آثار ما جاء في كتاب سيبويه ذلك الذي نراه عند النحاة المتأخرين من الهجوم الفاحش على هذه القراءة السبعية»[70]. وسيبويه بريء من كل ما زعمه صاحبنا براءة الشمس من اللمس، وإن كنا نزعم أنه متأثر بالمعتزلة إلا أنه في هذا الباب بالذات وجدناه محافظًا على ما اعتبره القراء قاعدة في ما بعد، وهو أن القراءة سُنّة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها، وليس المعول في أخذها وتلقيها على الأقيس في العربية أو الأفشى في اللغة. يقول: «إلا أن القراءة لا تخالف؛ لأن القراءة السنة»[71] مع العلم أن الحديث في زمن سيبويه عن قراءة سبعية أو شاذة حديث سابق أوانه[72]. وكنت قد رأيت منذ زمن رأيًا، ليس في المستطاع التزامه اليوم في مسألة سكوت سيبويه عن تأويل بعض القراءات بما تقتضيه عقيدة المتكلمين المعتزلة، أما وقد لاحت بعض أسبابه الصارفة إليه. فتمعن في ما سيأتي من الكلام.

ضميمة: القراءة بين سلطة العامة وسلطة النحو

نحتاج كي نفهم موقف سيبويه بالتحديد الرجوع مرة أخرى إلى ما سبق أن ذكرناه في شأن الإرهاب الفكري الذي مورس على المعتزلة في القرن الثاني الهجري. وسنكتفي بالوقوف عند أنموذج أو أنموذجين سبق لنا فيهما رأي منذ اكثر من أربعة أعوام اكتمل الآن في ضوء عملنا الحفري في طبقات تراثنا الغني.

تكلم سيبويه في قراءة ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[73]، فذهب إلى أن الرفع أقوى، وأن النصب هو الرواية، والقراءة سُنّة متبعة. وجاء كلامه في هذا

(69) الأنصاري، ص 2.

(70) المصدر نفسه، ص 6.

(71) أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب: كتاب سيبويه، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط 2، 5 ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988)، ج 1، ص 148.

(72) لم تكن القراءات السبع أو العشر وقتئذ متميزة ولا مسطورة في كتاب، وإنما كان أول من جمع القراءات السبع في مصنف هو أبو بكر بن مجاهد في نحو عام 300 هـ؛ أي بعد وفاة سيبويه بزمن غير يسير.

(73) القرآن الكريم، «سورة القمر،» الآية 49.

المحل مقتضبًا مقتصرًا، لا تفصيل فيه بما يشعر بأن هناك أمرًا خفيًا وراء هذه القراءة يمنع من مجاوزة الحد في التكلم على وجه النصب والأخذ بوجه الرفع. لذلك اكتفى سيبويه ببيان الوجه في العربية مقتصدًا.

إن قراءة الرفع تنسب إلى العامة، ومصطلح «العامة» ورد عند سيبويه في قراءة أخرى هي ﴿وَالسارِقُ وَالسارِقَةُ﴾[74] وقراءة ﴿الزانِيَةُ وَالزانِي﴾[75] أيضًا، في باب الأمر والنهي وقال: «ولكن أبت العامة إلا القراءة بالرفع»[76]، ونسب قراءة النصب إلى أناس وحكم عليها بالقوة.

فسر الزجّاج «العامة» في قول سيبويه بالجماعة[77]، وفسّرها القرطبي بعامة القراء وجلّهم، قال: «قال الزجّاج: وقرئ «والسارق» بالنصب فيهما على تقدير اقطعوا السارق والسارقة؛ وهو اختيار سيبويه؛ لأن الفعل بالأمر أولى؛ قال سيبويه: الوجه في كلام العرب النصب؛ كما تقول: زيدًا اضربه؛ ولكن العامة أبت إلا الرفع؛ يعني عامة القراء وجلهم»[78].

لا أتفق على أن «العامة» يقصد بها جمهور القراء وإن جرت عليهم في أكثر من موضع[79]، لِما سأبينه بعد قليل بعد أن أورد الكلام على الفرق بين القراءتين في قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ وقراءة الرفع في «كلٌّ» نسبها ابن خالويه وابن جني إلى أبي السمال[80]، وهي قراءة شاذة عند علماء هذا الشأن.

---

(74) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية 38.

(75) المصدر نفسه، «سورة النور،» الآية 2.

(76) سيبويه، ج 1، ص 144.

(77) انظر: أبو إسحق إبراهيم الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، شرح وتحقيق عبد الجليل عبده شلبي، 5 ج (بيروت: عالم الكتب، 1988)، ج 2، ص 171.

(78) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، ط 2 (القاهرة: دار الشعب، 1952)، ج 6، ص 109.

(79) وردت العامة في الكتاب أيضًا بمعنى عامة العرب، «هذا باب الرفع فيه وجه الكلام، وهو قول العامة»، انظر: سيبويه، ج 2، ص 23.

(80) انظر: أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، تحرير ج. برجستراسر، النشريات الإسلامية؛ 7 (القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1934)، ص 148، وأبو الفتح عثمان بن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق علي النجدي ناصف؛ عبد الحليم النجار وعبد الفتاح إسماعيل شلبي (استانبول: دار سزكين، [د. ت.])، ج 2، ص 300.

وجدنا قصة جمعت بين المازني والأصمعي، يخبر فيها المازني البصري عن سبب مقاطعته مجلس الأصمعي: «أخبرنا أبو جعفر أحمد بن محمد بن رستم الطبري، قال: حضرت مجلس المازني وقد قيل له: لَمَ قَلَّتْ روايتك عن الأصمعي؟ قال: رميت عنده بالقدر والميل إلى مذاهب أهل الاعتزال، فجئته يومًا وهو في مجلسه، فقال لي: ما تقول في قول الله عز وجل ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾؟ فقلت: سيبويه يذهب إلى أن الرفع فيه أقوى من النصب في العربية لاشتغال الفعل بالمضمر، ولأنه ليس ها هنا شيء بالفعل أولى، ولكن أبت عامة القراء إلا النصب ونحن نقرؤها كذلك اتباعًا، لأن السنة متبعة، فقال لي: فما الفرق بين الرفع والنصب في المعنى؟ فعلمت مراده وخشيت أن يغري العامة، فقلت: الرفع بالابتداء والنصب بإضمار فعل، وتعاميت عليه»[81].

ربما يقول قائل بعد الذي نقلناه: ما الذي منع المازني من مجاراة الأصمعي والجواب عن سؤاله في شأن الفرق بين القراءتين في المعنى؟ أو ما الذي اضطره إلى أن يعمى؟ وما الذي خشيه المازني من أمر العامة؟ وما الفرق بين عامة القراء والعامة، لأننا وعدنا قبل قليل بالجواب عن هذا الأمر.

لبيان الفرق بين القراءتين، نستمع إلى ابن المنير الإسكندراني في معرض رده على الزمخشري كما جرت العادة به في **الانتصاف من الكشاف** كلما اشتم بأنفه رائحة الاعتزال في كلام شيخ المفسرين، يقول: «كان قياس ما مهّده النحاة: اختيار رفع «كل» لكن لم يقرأ بها واحد من السبعة، وإنما كان كذلك لأن الكلام مع الرفع جملة واحدة، ومع النصب جملتان، فالرفع أخصر، مع أنه لا مقتضى للنصب ها هنا من أحد الأصناف الستة، أعني الأمر، والنهي... إلى آخرها، ولا أجد هنا مناسب عطف ولا غيره مما يعدّونه من محال اختيارهم للنصب، فإذا تبين ذلك فاعلم أنه إنما عدل عن الرفع إجماعًا لسر لطيف يعين اختيار النصب: وهو أنه لو رفع لوقعت الجملة التي هي «خلقناه» صفة لشيء، ورفع قوله «بقدر» خبرًا عن كل شيء المقيد بالصفة، ويحصل الكلام على

(81) محمد بن يوسف بن علي أبو حيان النحوي، تذكرة النحاة، تحقيق عفيف عبد الرحمن (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986)، ص 130-131.

تقدير: إنا كل شيء مخلوق لنا بقدر، فأفهم ذلك أن مخلوقًا ما يضاف إلى غير الله تعالى ليس بقدر، وعلى النصب يصير الكلام: إنا خلقنا كل شيء بقدر، فيفيد عموم نسبة كل مخلوق إلى الله تعالى، فلما كانت هذه الفائدة لا توازيها الفائدة اللفظية على قراءة الرفع مع ما في الرفع من نقصان المعنى ومع ما في هذه القراءة المستفيضة من مجيء المعنى تامًا وواضحًا كفلق الصبح، لا جرم أجمعوا على العدول عن الرفع إلى النصب»[82].

اكتفاء المازني بعرضه التأويل النحوي بعيدًا عن الفخ الذي نصبه له الأصمعي للقول بين ما هو مخلوق لله وما هو مخلوق لغيره كما هو مذهب المعتزلة في الآية لو ذهب يشرحها دلاليًا، هو وعي منه بخطورة هذا المذهب في زمنهما وزمن سيبويه مخافة الوقوع في شبهة الاتهام بالانتساب إلى المعتزلة الذين كانوا، كما سبق بيانه، مضطهدين. ويشهد على ما ذكرنا قول المازني: «فعلمت مراده وخشيت أن يغري العامة»، وليست العامة هنا إلا الجمهور من الناس الذين يسهل تعبئتهم وتوجيههم، فليس لهم وعي حصين تجاه ما يلقى إليهم، فهم أقرب إلى الدهماء والغوغاء وليس إلى خاصة العلماء.

الواقع أن صلة المعتزلة بهؤلاء العامة كانت ضعيفة، نظرًا إلى ما ذكرناه من أنهم كانوا يمثلون النخبة الفكرية في المجتمع، وكانوا مع كراهيتهم مخالطة الغوغاء يخسرون قطاعًا واسعًا من المجتمع كان يمكنهم ربحه بدلًا من استعدائه بالمجان، فخسروا معه شطرًا كبيرًا من نجاح مشروعهم. فانضم هذا القطاع الواسع من العامة إلى خصومهم أهل السُنّة، وأصبح آلة في أيديهم، ومما يدلك على ازدراء المعتزلة العامة، ما حكي عن واصل بن عطاء رأس المعتزلة أنه قال عن العامة: «ما اجتمعوا إلا ضرّوا، ولا تفرقوا إلا نفعوا». فقيل له: عرفنا مضرّة الاجتماع، فما منفعة الافتراق؟ قال: يرجع الطيّان إلى تطيينه،

---

(82) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، رتبه وضبطه وصحّحه محمد عبد السلام شاهين، وبحواشيه أربعة كتب، الأول: الانتصاف لأحمد بن المنير الإسكندري، الثاني: الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف للحافظ بن حجر، الثالث: حاشية الشيخ محمد عليان المرزوقي على تفسير الكشاف، الرابع: مشاهد الإنصاف على شواهد الكشاف لمحمد عليان المذكور (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، الانتصاف، ج 4، ص 430.

والحائك إلى حياكته، والملاح إلى ملاحته، والصائغ إلى صياغته، وكل إنسان إلى صناعته، وكل ذلك مرفق للمسلمين، ومعونة للمحتاجين»[83].

روى الجاحظ قول شبيب بن شيبة عن مدى خطورة العامة إذا اجتمعوا، فقال: «... واعلموا أن الغلبة لمن كانت «العامة» معه، وأن المقهور من صارت «العامة» عليه»[84]. ويعترف الجاحظ صراحة بأن المعتزلة على الرغم من استحقارهم العامة، غير أنهم على وعي بمدى قوة من يميلون إليه، كما أنهم يطمعون في مساندتهم، يقول: «ولكنا كما نخافهم نرجوهم، وكما نشفق منهم نطمع فيهم»[85].

إذا ظهر لك دقة ما جمعناه وحررناه في هذا الموضع، انتقلنا إلى الكلام عن مسألة نزيد بها تأكيد تأثر سيبويه بالمعتزلة، وهي الطبيعة الجدلية لأسلوب الإمام، أو ما سمّيناه «النزعة الكلامية في أسلوب سيبويه».

---

(83) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، بتحقيق عبد السلام محمد هارون، 2 ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1965)، ج 1، ص 283.

(84) المصدر نفسه، ج 1، ص 284.

(85) المصدر نفسه، ج 1، ص 285.

الفصل الثالث

المذهب الكلامي لسيبويه
(جدلية الأسلوب)

تمهيد: النزعة الكلامية في أسلوب سيبويه

لا نكاد نمعن النظر في الإنتاج اللساني لإمام النحاة سيبويه ممثلًا في الكتاب، حتى نتبيّن أن مكانة سيبويه من نحو العربية مثل مكان بانيني (Panini) في نحو اللغة الهندية القديمة (السنسكريتية) ومكان دي سوسير (De Saussure) في اللسانيات المعاصرة، إذ كان الثلاثة مُبَرِّزِينَ في أعمالهم من خلال الثورة الفكرية واللسانية التي أحدثوها بوضعهم أنحاء متميزة في أعصر مختلفة[1]، بأساليب فريدة ترجع إلى تصوراتهم العقدية التي أطّرت بُنَاهم اللغوية وخلفياتهم الفِكْرَانِيَّةِ[2] التي شكّلت المقدمات السرية كما يشتهي أن يُسمّيها أحمد العلوي.

غايتنا الآن أن نُبرِز مظاهر هذه الأصول الكلامية في أسلوب[3] إمام

---

(1) انظر: محمد محمود غالي، **أئمة النحاة في التاريخ** (القاهرة: دار الشروق، 1976)، ص 90-94.

(2) هذا اختيار ترجمي لطه عبد الرحمن في مقابل Idéologie، والفكرانيات في مقابل (الأيديولوجيات)، وجرى على هذا في أغلب أعماله، ونحن نرتضيه لمسوغاته التي ربما يطول شرحها في هذا المحل. انظر في كتابه: طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط 2 (بيروت: المركز الثقافي، [د. ت.])، ص 24-25.

(3) تعرّض بعض الدارسين قبلنا لدراسة أسلوب سيبويه، نذكر منهم علي النجدي في كتابه سيبويه إمام النحاة، حيث يصف أسلوبه، فيقول: «يؤثر الانصباب والاسترسال، وأن كلمات عبارته متلاحمة مستوية، لا قلق فيها ولا نتوء وفقراتها متواصلة يجذب بعضها بعضًا، وتأخذ فيها الغوادي بالتوالي، فإذا هي تمر بين يديك في أكثر الأمر تباعًا متداركة، لا تكاد تنقطع أو تنقسم، حتى تتم مسائل الباب كله، أو مرحلة من مراحله». ثم يذكر أن «عبارة الكتاب تتفاوت وضوحًا وغموضًا، فربما وضحت حتى تصير كفلق الصبح سفورًا وإشراقًا، تسبق إلى الفهم ألفاظه ومعانيه، وربما غمت واستغفلت حتى تكون كالأحاجي والطلسمات، يحار فيها الفهم، ويرتد عنها القارئ عجزًا وكلالًا، وبين هذين الحدين مراتب من الوضوح والغموض لا تكاد تحصى كثرة»، علي النجدي ناصف، سيبويه: **إمام النحاة** (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، 1953)، ص 154. وعبد الصبور شاهين أيضًا في كتابه: عبد الصبور شاهين، في التطور =

النحاة سيبويه، على أن نستخرج من تضاعيف كتابه ما ينم فيه عن طريقة تفكيره وتعبيره. ولما كانت هذه المظاهر الكلامية متداخلة في أسلوبه، على غرار أصولها[4]، فمن العسير أن نفصل بينها. ولكن أسبابًا منهجية تضطرنا إلى ذلك تيسيرًا للبحث. وبناء عليه سندرس في هذا الفصل المظاهر الكلامية الخطابية والجدلية كما تتجلى في النظر النحوي عند سيبويه، على أن ننتقل في ما بعد إلى المظاهر الاعتزالية العقلية. وجدير بالذكر أنه عندما نتكلم على المظاهر الخطابية والجدلية[5] لا ندّعي أنه لا يجري فيها مظاهر عقلية، كما أنه عندما نبحث المظاهر العقلية لا نقول إنه لا يجري فيها مظاهر خطابية جدلية. إنما نقول فحسب إن الأصول المنطقية العقلية كانت غالبة على تفكير المعتزلة، كما أن الأصول الخطابية والجدلية كانت مشتركة بين الجميع، ولهذا السبب نجد مظاهرها كلها عند سيبويه، وإن كانت النزعة العقلية هي الغالبة عليه.

الأسلوب الحجاجي الجدلي: إن الأسلوب (Style)[6]، كما يقول بيفون

= اللغوي، ط 2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، ص 156-171، غير أن تناوله انصرف إلى التركيز على طريقة تسمية الأبواب والمصطلحات والتعبيرات الخاصة به وتطورها من خلال الكتاب ثم طريقته في التعليل.

(4) درس قبلنا أحمد العلوي علاقة علم الكلام بالتفسير وبالنحو في أطروحته التي تقدم بها لنيل الدكتوراه، وخصّ هذا الجانب بتحليل جريء ودقيق. Ahmed Alaoui, *Hermenologie Coranique et Argumentation Linguistique* ([Rabat]: Okad, [1992]), pp. 177-190.

(5) يذهب كل من بيرلمان وتتيكا إلى أن هناك فرقًا بين الخطابة والحجاج أو الجدل من جهتين:

- من جهة نوع الجمهور؛ حيث جمهور الخطيب جماعة مجتمعة مستمعة، في حين أن جمهور الحجاج أو الجدل يمكن أن يكون عامًا حاضرًا أو غائبًا، كما يمكن أن يكون منشأ الحجاج بين شخصين اثنين متحاورين أو بين المرء ونفسه، وهو ما سنجده عند سيبويه مقتديًا في ذلك بأرباب الجدل من المتكلمين.

- من جهة نوع الخطاب؛ في وقت تقتصر فيه الخطابة على ما هو شفوي، فإن الخطاب الحجاجي يمكن أن يكون مكتوبًا (وهو الأهم في نظريهما) كما أمكن وجوده شفويًّا. Charles Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation: La Nouvelle rhétorique* (Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1983), p. 9.

(6) تجدر الإشارة إلى أن الأسلوب من المفاهيم التي لا تزال ملتبسة، إلى درجة صار معها صعبًا تحديدها بتعريف واحد، وهذا يعزى إلى أن هذه الكلمة لا تخص المجال اللساني وحده، بل استعملت في مجالات عدة من الحياة اليومية كالطبخ والسياسة والفن، وحتى في المجال اللساني لا يبدو الأمر سهلًا، فتعدد وجهات النظر أفرز لنا أسلوبيات مختلفة، منها أسلوبية التلقي وأسلوبية الانزياح، =

في تعريفه المعروف هو الإنسان أو الرجل، و«نافح، بوجه خاص، فقه اللغات الحديث ذو النزوع المثالي عن هذا المفهوم»[7]، ولا شك في أن لشخصية النحوي وعقليته واتجاهه الفكري وعقيدته أثرًا في أسلوبه، فإذا ما أردنا أن نحدد عناصر نزعة سيبويه الكلامية في أسلوبه، وجب علينا أن نحدد أولًا عناصر شخصيته الكلامية ومقوماتها، أي الأصول والاتجاهات التي سار عليها، قصدًا أو عفوًا، بصفته متكلمًا، ومتكلمًا على نهج المعتزلة. وتتجلى هذه النزعة الكلامية الخطابية الجدلية[8] بنوع خاص في الأسلوب الحجاجي[9] الاستدلالي (Discursif) في اللغة الطبيعية الذي يرجع إلى صناعة الكلام[10].

نظرًا إلى رحابة الكتاب وترامي أطرافه، جرب سيبويه في صوغه مستويات منوعة من الاستدلال ومراتب من الحوارية (Dialogisme): ولأجل تقريب الصورة

= والأسلوبية الإحصائية والأسلوبية الوظيفية، والتوليدية أيضًا، وأسلوبية الروائز الاجتماعية، إلى ما هنالك مما دعا غراي (Gray) إلى إنكار مفهوم الأسلوب ونفي وجوده، حيث إن الأمر عنده لا يعدو أن يكون اختلاقًا وهميًا من اختلاقات العلماء. لمزيد من التفصيل، انظر: هنريش بليث، **البلاغة والأسلوبية، نحو نموذج سيميائي لتحليل النص**، ترجمة وتقديم وتعليق محمد العمري (الدار البيضاء: منشورات دراسات سال، 1989)، ص 33.

(7) المصدر نفسه، ص 33-34.

(8) باعتبار أن أركان الجدل المتعارف عليها عند أرباب الصناعة هي السؤال والجواب والاستدلال والاعتراضات ووجه التخلص منها. للمزيد من التفصيل، انظر: سليمان بن عبد القوي الطوفي، **علم الجذل في علم الجدل**، تحقيق فولفهارت هاينريش، النشرات الإسلامية؛ 32 (فيسبادن: فرانز شتاينر، 1987)، ص 19، ومحيي الدين أبو المحاسن يوسف بن عبد الرحمن بن الجوزي، **كتاب الإيضاح لقوانين الإصطلاح في الجدل والمناظرة**، تحقيق محمود بن محمد السيد الدغيم (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1995)، ص 341.

(9) غرض الحجاج الأساس هو الإقناع وفق طرائق متعددة ومختلفة. كما أن ارتكازه على اللغة الطبيعية تجعل أدلته لا تكون دائمًا ظاهرة، بل أحيانًا مضمرة، الأمر الذي يجعل العلاقات الحجاجية تخضع لشروط دلالية وتداولية على الخصوص. انظر: Chaïm Perelman, «Jugement de valeur, justification et argumentation,» *Revue internationale de philosophie*, vol. 15, no. 58, Fascicule 4 (1961), pp. 327-335.

(10) اعتنى سيبويه عناية كبيرة بإيراد الحجج على كل ما يأتي به من فهوم وأقوال، وهو لا يني يذكر في كل وقت وحين بما يوفره من استدلالات في وقتها وحينها، يقول: «وستراه مفصلًا أيضًا في بابه، مع غير هذا من الحجج إن شاء الله». انظر: أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، **الكتاب: كتاب سيبويه**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط 3، 5 ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988)، ج 1، ص 166. وقوله مثلًا: «ومما يدلك على أن هذا ... أنه ليس شيئًا...» (ج 2، ص 43).

سنعتمد مقاربة تداولية لهذه المراتب مستندين إلى نتائج البحوث التي انتهى إليها الدرس الفلسفي التداولي عند أحد أقطاب التجديد في القول الفلسفي العربي الحديث طه عبد الرحمن، أستاذ فلسفة اللغة، الذي استطاع أن يجمع بنظره العميق بين معطيات التداوليات الحديثة والمعرفة التراثية المنفتحة والواسعة.

أولًا: مرتبة «الحوار» والنظرية العرضية للحوارية

1- المستوى النظري

يعتمد الحوار في هذه المرتبة الآلية الخطابية المعروفة بالعرض، حيث ينفرد «العارض» ببناء معرفة نظرية، سالكًا في هذا البناء طرقًا مخصوصة يعتقد أنها ملزمة للطرف الثاني «المعروض عليه». وهي في عمومها مناهج الاستدلال البرهاني، «ومعلوم أن هذا الصنف من الاستدلال يتميز بخصائص صورية من تجريد وتدقيق وترتيب، ومن بسط للقواعد وتمايز للمستويات واستيفاء للشروط واستقصاء للعناصر»[11]. ونجد سيبويه في هذا المستوى كثيرًا ما يفتتح حواره بتوجيه تنبيهي لمخاطبه المفترض بقوله: «اعلم» أو «واعلم»[12]، أو ربما يترك ذلك حتى يهم بتقديم أمر هو من قبيل المسلّمات النظرية أو المقدمات التي تكون بمنزلة قاعدة يبني عليها ما يأتي من نظر وحوار. والملاحظ كثرة هذه العبارة في الأبواب الأولى دون الأخيرة، وتجد ذلك في غيرها حين يفتتح بابًا جديدًا، وكأن الإمام سيبويه أحس في ممارسته النظرية بضرورة ذلك من باب التوطئة اللازمة للمعروض عليه الذي يحتاج إلى التدرج وإلى معرفة المقدمات حتى يستقيم لديه فهم ما ترتب عنها من نتائج، وتوظيفه «اعلم» على عادة القوم تنبيهًا للسامع على أن ما بعده يجب حفظه وضبطه، فيتنبه السامع، ويصغي قلبه إليه، ويقبل بالكلية عليه، فلا يضيع الكلام منه، وفيه معنى التنبيه.

---

(11) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام (الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، 1987)، ص 40-41.

(12) انظر على سبيل المثال: سيبويه (1988)، ج 1، ص 17، 19، 21-24، 26، 34، 41-43 و47.

لكن إذا أرادوا كمال الاعتناء فيضمون إليه «الفاء»، أي (فاعلم) تقريرًا وتثبيتًا، وهو خطاب عام لكل من يستفيد، فيتناول الواحد والكثير، والحاضر والغائب، والمذكر والمؤنث، على ما ذهب إليه الآمدي وأرباب الصناعة(13). وربما يستهل عرضه بقوله: «وذلك قولك»، وهو كثير في الكتاب، أو «وهي»(14)، شارحًا عبارة عنوانه وممهدًا لدرسها ومناقشتها. وربما يفهم بعضهم من ذلك أن الأمر تأكيد الطابع التعليمي للنظر النحوي، وهو ليس كذلك لسببين:

الأول: أن سيبويه لم يُعرف بالتدريس ولا عُرف عنه تلقينه الكتاب أو قراءة أحد عليه حاشا الأخفش. وكان ذلك كذلك في ما نعتقد للحبسة (Aphasie) التي كانت في لسانه، حيث منعته قبل ذلك من إقراء القرآن وكان قارئًا(15)، كما سبق بيانه وتحريره في بحث سابق(16)، لحاجة المتأهِل للإقراء إلى لسان فصيح خالٍ من أي عيب يمنعه من أداء حروف القرآن كما أُنزلت. ولئن كان المانع في هذا مقنعًا فهو في ذلك كذلك. فالتدريس مهمة تواصلية لا تقوم من دون شرط سلامة آلة النطق من تلك الحبسة، وربما يحس صاحبها بالحرج حين يخونه لسانه عن الإبانة في موضعها.

الثاني: إن طريقة سيبويه وأسلوبه ليسا من النوع التعليمي، لما يعتريهما

---

(13) محمد بن أبي بكر المرعشي ساجقلي زاده، شرح السيد عبد الوهاب بن حسين بن ولي الدين الآمدي على الولدية في آداب البحث والمناظرة، وبذيل صحائفه شرح العلامة محمد بن الحسين البهتي (القاهرة: شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1961)، ص 6-7.

(14) يسمى هذا بالعاطف التفسيري (Explanatory Conjunction)، وهو عاطف يستعمل لتفسير قضية سابقة أو توضيحها. انظر: محمد علي الخولي، معجم علم اللغة النظري: إنكليزي - عربي مع مسرد عربي إنكليزي (بيروت: مكتبة لبنان، 1982)، ص 90.

(15) انظر: أبو الخير شمس الدين محمد بن محمد بن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، عني بنشره ج. برجستراسر، ط 2، 2 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1980)، ترجمة 2458، ج 1، ص 602.

(16) استندنا في ما ذهبنا إليه إلى ما ذكره ياقوت في معجم البلدان من أن سيبويه كانت في لسانه حبسة، وأن علمه أبلغ من لسانه. لمزيد من التفصيل، انظر: شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان، تحقيق يحيى بن عبد الله السريحي (بيروت: دار صادر، 1993-1996)، ج 16، ص 118. انظر أيضًا: إدريس محمد مقبول، منهج سيبويه في الاحتجاج في القراءات ولها، تقديم عبد العلي المسئول (إربد: عالم الكتب الحديث، 2010).

من غموض وتدقيق وتحقيق وغوص وراء التراكيب وتقليب الوجوه، ما تكلّ معه الأذهان المتابعة وتحتبس الأنفاس بعد مدة من ملاحقته[17]، ومن كان أمره كذلك فأبعد الظن أن يتأثر بأساليب المدرسين وطرائقهم التي تميل إلى التبسيط وتجنح إلى تقريب العبارة وفك المطلسم من الإشارة.

2- الشواهد النصية

لتمثيل هذا النمط من الحوار، نأخذ من رسالة الكتاب المعروفة «هذا باب مجاري أواخر الكلم من العربية. وهي تجري على ثمانية مجار: على النصب والجر والرفع والجزم، والفتح والضم والكسر والوقف. وهذه المجاري الثمانية يجمعهن في اللفظ أربعة أضرب: فالنصب والفتح في اللفظ ضرب واحد، والجر والكسر فيه ضرب واحد، وكذلك الرفع والضم، والجزم والوقف. وإنما ذكرت لك ثمانية مجار لأفرق بين ما يدخله ضرب من هذه الأربعة لما يحدث فيه العامل - وليس شيء منها إلا وهو يزول عنه - وبين ما يبنى عليه الحرف بناء لا يزول عنه لغير شيء أحدث ذلك فيه من العوامل التي لكل عامل منها ضرب من اللفظ في الحرف، وذلك الحرف حرف إعراب»[18].

هذا الباب هو المعروف عندنا بعلامات الإعراب والبناء، وسيبويه كما ترى يأخذ في هذا المحل من حواره بطريقة العرض البرهانية التي تذهب في اتجاه واحد، حيث متعلق الانطلاق فيه هو العارض (سيبويه) ومتعلق الانتهاء هو المعروض عليه (المتلقي) الذي لا يكاد يظهر أثره ولا تأثيره في توجيه الحوار إلا مسخرًا لأغراض العرض. فهو من جملة الحوار التشبيهي الذي يتظاهر فيه بإشراك غيره في طلب المعرفة وإنشائها وتشقيقها، بينما هو في حقيقة الأمر آخذ بزمام توجيه «المعروض عليه» في كل مرحلة من مراحل الحوار.

---

(17) لعل سيبويه نفسه قرر ذلك عندما أشار إلى صعوبة أمر التبسيط، وقال: «ألا ترى لو أن إنسانًا قال: ما معنى أيان، فقلت: متى، كنت قد أوضحت. وإذا قال ما معنى متى؟ قلت في أي زمان؟ فسألك عن الواضح، شق عليك أن تجيء بما توضح به الواضح. وإنما كتبنا من الثلاثة على نحو الحرف والحرفين، وفيه الإشكال والنظر». أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب: كتاب سيبويه، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط 3، 5 ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1982)، ج 4، ص 235.

(18) سيبويه (1988)، ج 1، ص 13.

سيبويه كما ترى، في طريقته الكلامية، هو الذي يحدد لـ «المعروض عليه» مسألة سبق أن تدبرها، وهو في الآن نفسه يُعيّن طريقًا لبحثها، لينتهي إلى نتائج معلومة سلفًا له[19]. وانظر كيف يبسط القاعدة ويفرع مضامينها «المجاري الثمانية»[20]، ثم انظر كيف يُعيد تجميعها في أنساق تناظرية لفظية أربعة، نزولًا عند أحد أهم مطالب العلم النظري وهو البحث عن التوافقات والتشاكلات، ينتقل من التفريع والتفريق إلى الجمع والتوثيق في يسر واضح. وذهاب سيبويه في ضمه بين الرفع والضم والجزم والوقف والفتح والنصب إلى آخره، هو من الاستدلال بالتمثيل عند المتكلمين أو التمثيل، كما يقال اختصارًا Raisonnement par analogie ou analogie، ويدل في معناه الأصلي والدقيق على فكرة التساوي بين نسبتين، ويسمي الرياضيون هذا النوع بالتناسب الهندسي، وسبق الفيثاغوريون بتحليلهم الأصوات، في ما يبدو إلى تطبيق هذه الفكرة على الظواهر الفيزيائية، ثم سمح أفلاطون وأرسطو لعملية الحكم بنقل هذا التمثيل إلى المعاني الأخلاقية[21]، والتمثيل في أساليب الاستدلال أداة للاكتشاف توجّه الناظر نحو عناصر التشابه وعدم التشابه[22]. وربما لا يخلو هذا المستوى العرضي للحوارية

---

(19) عبد الرحمن، في أصول الحوار، ص 41. بتصرف.

(20) أورد الرازي سؤالين على كلام سيبويه عن المجاري، وأجاب عنهما، فقال: «الأول: لِمَ سمّى الحركات بالمجاري، فإن الحركة نفسها الجري، والمجرى موضع الجري، فالحركة لا تكون مجرى؟ وجوابه (...) أن الذي يسمّى ههنا بالحركة فهو في نفسه ليس بحركة، إنما هو صوت يتلفظ به بعد التلفظ بالحرف الأول، فالمتكلم لما انتقل من الحرف الصامت إلى هذا الحرف، فهذا الحرف المصوت إنما حدث لجريان نفسه وامتداده، فلهذا صحت تسميته بالمجرى. السؤال الثاني: قال المازني غلط سيبويه في تسميته الحركات البنائية بالمجاري لأن الجري إنما يكون لما يوجد تارة ويعدم تارة، والمبني لا يزول عن حاله، فلم يجز تسميته بالمجاري، بل كان الواجب أن يقال: المجاري أربعة، وهي الأحوال الإعرابية. والجواب أن المبنيات قد تحرك عند الدرج، ولا تحرك عند الوقف، فلم تكن تلك الأحوال لازمة لها مطلقًا». فخر الدين محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير (القاهرة: المطبعة البهية المصرية، 1938)، ج 1، ص 55.

(21) انظر: Maurice Dorolle, *Le Raisonnement par analogie* (Paris: Presses universitaires de France, 1949), pp. 1-3.

(22) انظر: Philibert Secretan, *L'Analogie*, Que sais-je?; 2165 (Paris: Presses universitaires de France, 1984), p. 92.

من اعتماده على الإسهاب والتفصيل بعد الإجمال الذي ربما يصل إلى حدود يضيع معها التركيز للمتتبع لشدة التركيب، ومثال ذلك عندنا أحد أطول عناوين الكتاب، يقول سيبويه «هذا باب الفاعل الذي لم يتعده فعله إلى مفعول، والمفعول الذي لم يتعد إليه فعل فاعل، ولا يتعدى فعله إلى مفعول آخر، وما يعمل من أسماء الفاعلين والمفعولين عمل الفعل الذي يتعدى إلى مفعول، وما يعمل من المصادر ذلك العمل، وما يجري من الصفات التي لم تبلغ أن تكون في القوة كأسماء الفاعلين والمفعولين التي تجري مجرى الفعل المتعدي إلى مفعول مجراها، وما أجري مجرى الفعل وليس بفعل ولم يقو قوته، وما جرى من الأسماء التي ليست بأسماء الفاعلين التي ذكرت لك ولا الصفات التي هي من لفظ أحداث الأسماء وتكون لأحداثها أمثلة لما مضى ولما لم يمض، وهي التي لم تبلغ أن تكون في القوة كأسماء الفاعلين والمفعولين التي تريد بها ما تريد بالفعل المتعدي إلى مفعول مجراها، وليست لها قوة أسماء الفاعلين التي ذكرت لك، ولا هذه الصفات، كما أنه لا يقوى قوة الفعل ما جرى مجراه وليس بفعل»[23]. وهذا التفصيل كله إنما هو للباب الذي عرف عند من تأخر عن سيبويه بباب الأفعال اللازمة والمتعدية وما يعمل عملها من المشتقات.

ثانيًا: مرتبة «المحاورة» والنظرية الاعتراضية للحوارية

1- المستوى النظري

تعتمد المحاورة من سبل الاستدلال ما هو أوسع وأغنى من بنيات البرهان الضيقة، كأن يعتمد «المحاور» في بناء نصه على الصور الاستدلالية مجتمعة إلى مضامينها أوثق اجتماع، وكأن يطوي مثلًا الكثير من المقدمات والنتائج، ويفهم من قوله أمورًا غير تلك التي نطق بها على جهة الاستلزام والاقتضاء، وكأن يذكر دليلًا صحيحًا على قوله من غير أن يقصد التدليل به، وأن يسوّق الدليل على قضية بديهية أو معروفة هي في غنى عن دليل للتسليم بها، ذلك كله لأنه يأخذ بمقتضيات الحال من معارف مشتركة ومعتقدات موجهة ومطالب إخبارية وأغراض عملية.

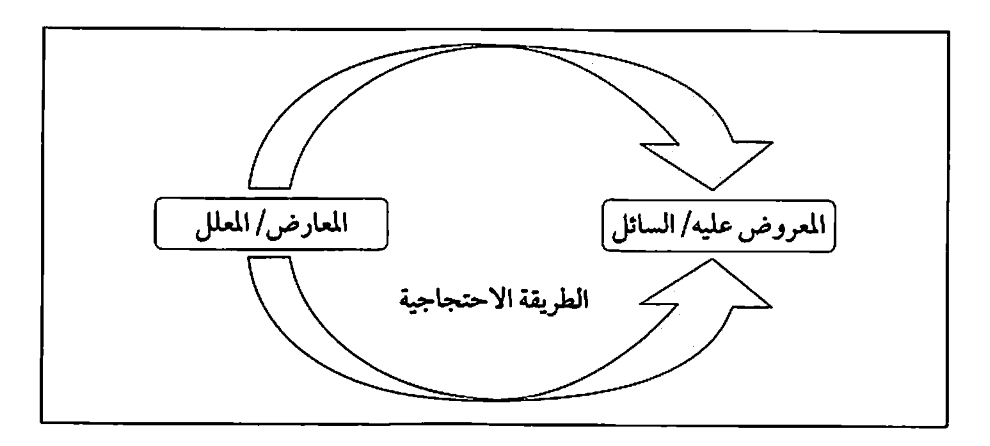
---

(23) سيبويه (1988)، ج 1، ص 33.

طبعًا كل سبيل استدلالي يكون هذا وصفه، فهو سبيل احتجاجي لا برهاني[24]، يقيّد فيه المقام التخاطبي التراكيب والعبارات ويرجح فيه العمل على النظر[25]. وكما يظهر هذا النوع أبلغ ظهور في المناظرة وهي نوع من «المحاورة القريبة» التي تتحقق خارجيًا بحضور طرفين متناظرين على الأقل، يظهر كذلك ومثال في أشكال التناص الظاهرة والباطنة. ويظهر سيبويه في هذا المستوى عارضًا رأيه على مخاطبه، طالبًا له الدليل من كل ناحية، منوّعًا بين النقلي منها والعقلي، ليطمئن فؤاد «المعروض عليه» فيقتنع بصوابية رأيه ووجاهة مذهبه. ذلك كله من غير طعن ولا تنقيص من آراء غيره إلا ما اقتضى النظر طرحه، وهدم الاستدلال صرحه.

الشكل (3-1)

اتجاه النظرية الاعتراضية



2- الشواهد النصية

نورد هنا نصًا من النصوص - وهي كثيرة - يبنيها سيبويه في أغلبها على سؤال الخليل، قرابة عشرة أسئلة، في توجيه شواهد الشرط التي يحذف جوابها

(24) في التمييز بين البرهان والحجاج، انظر: حسان الباهي، اللغة والمنطق: بحث في المفارقات (الرباط: دار الأمان؛ المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 140.

(25) عبد الرحمن، في أصول الحوار، ص 46. بتصرف.

للعلم به، وفي بعض ما قد يتوهم دخوله تحت الباب فيندفع لعدم استيفائه الشروط التركيبية والدلالية والتداولية. وغرضنا منها أن نقف على حقيقة حوارية استدلالية هي أن سيبويه لم يورد توجيهه الخاص للمسائل، بل آثر أن يوردها في شكل جوابات الخليل[26]، وفي ذلك تقوية للموقف.

الحجاجي[27] يسوق كلام من يحظى باحترام علمي[28] وإجماع من الخصوم لعلو كعبه في الميدان[29]. ومقتضى هذا الأسلوب «استعمال الآراء وسيلة غير مباشرة للاقتراب من الحق»[30]. «هذا باب الحروف التي تنزل بمنزلة الأمر والنهي لأن فيها معنى الأمر والنهي»:

(...)، وسألت الخليل عن قوله عز وجل: ﴿فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾[31]، فقال: هذا كقول زهير:

بَدَا لِي أَنِّي لَسْتُ مُدْرِكَ مَا مَضَى ... وَلاَ سَابِقًا شَيْئًا إِذَا كانَ جَائِيَا[32]

---

(26) ذكر فيرشتيخ في معرض حديثه عن نحاة ما قبل سيبويه ومدى احتفاظ هذا الأخير بمصطلحاتهم وعباراتهم، أنه يحتمل جدًا أن يكون سيبويه بسبب تحرره الفكري قد أعاد صوغ حجج من سبقه من النحاة بعبارته الخاصة ولم يردد مقالاتهم بشكل أصم. C. H. M. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, Studies in Semitic Languages and Linguistics; 19 (Leiden; New York: E. J. Brill, 1993), p. 36.

(27) وهو من الاستدلال بالقدماء أو الاحتجاج بالسلطة أو بذوي الأمر أو الرأي، انظر: الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990)، ص 126.

(28) أو ما يمكن أن نسميه بالموافقة العامة (L'Accord universel). انظر أيضًا: سيبويه (1988)، ج 3، ص 204، 218، 224 و227-228.

(29) جدير بالذكر أن للمسؤول في الجدل مواصفات حيث لا يكون ممن لا يفيد سؤاله، إما بالأصالة كالعامي الذي لا يعلم، والصبي الذي لا يفهم، والجماد الذي لا ينطق، أو بالعرض كالمجنون والمغمى عليه وأشباه ذلك. انظر: الطوفي، ص 33.

(30) انظر: Jean Marie Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote: Études sur la Recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: Vrin, 1939), p. 15.

(31) القرآن الكريم، «سورة المنافقون،» الآية 10.

(32) (32) هذا البيت شاهد على أكثر من ظاهرة نحوية، فيستشهد به على عمل اسم الفاعل (سابق) في (شيء)، ويستشهد به على الجر على التوهم، ووجه هذا الاستشهاد في رواية (سابق) بالجر.

إنما جروا هذا لأن الأول قد يدخله الباء، فجاءوا بالثاني وكأنهم أثبتوا في الأول الباء، فكذلك هذا لما كان الفعل الذي قبله قد يكون جزمًا ولا فاء فيه تكلموا بالثاني، وكأنهم قد جزموا قبله، فعلى هذا توهموا هذا (...).

وسألته عن «آتي الأميرَ لا يَقْطَعُ اللصَّ»، فقال: الجزاء ها هنا خطأ، ولا يكون، لا يكون الجزاء أبدًا حتى يكون الكلام الأول غير واجب، إلا أن يضطر شاعر. ولا نعلم هذا جاء في شعر البتة.

وسألته عن قوله: «أَمَّا أنتَ مُنطلقًا أَنْطَلِقُ مَعَك»، فرفع. وهو قول أبي عمرو، حدثنا به يونس. وذلك لأنه لا يُجَازَى بِأَنْ، كأنه قال: «لأن صِرْت مُنْطلقًا أَنطلقُ معك».

وسألته عن قوله: «ما تدوم لي أدوم لك»، فقال: ليس في هذا جزاء، من قبل أن الفعل صلة لما، فصار بمنزلة الذي، وهو بصلته كالمصدر، ويقع على الحين، كأنه قال: أدوم لك دوامك لي. «فمَا» و«دُمْتُ» بمنزلة الدوام. ويدلك على أن الجزاء لا يكون ها هنا أنك لا تستطيع أن تستفهم بما تدوم على هذا الحد (...).

وسألته عن قوله: «الذي يأتيني فله درهمان»، لِمَ جاز دخول الفاء ها هنا والذي يأتيني بمنزلة عبد الله، وأنت لا يجوز لك أن تقول: «عبد الله فله درهمان»؟

فقال: إنما يحسن في الذي لأنه جعل الآخر جوابًا للأول، وجعل الأول به يجب له الدرهمان، فدخلت الفاء ها هنا، كما دخلت في الجزاء إذا قال: «إن يأتني فله درهمان». وإن شاء قال: «الذي يأتيني له درهمان»، كما تقول: «عبد الله له درهمان»، غير أنه إنما أدخل الفاء لتكون العطية مع وقوع الإتيان. فإذا قال: له درهمان، فقد يكون أن لا يوجب له ذلك الإتيان، فإذا أدخل الفاء فإنما يجعل الإتيان سبب ذلك. فهذا جزاء وإن لم يجزم، لأنه صلة»[33].

(33) سيبويه (1988)، ج 3، ص 100-102.

اختار سيبويه كما هو ظاهر أن يأتي بأسئلته من غير جمع، وهي طريقة جدلية كلامية معروفة، يسأل ثم يسمع الجواب، ثم يورد ما بعده من أسئلة... وهكذا حتى يفرغ من أسئلته، ومعلوم أنها طريقة المتقدمين من أهل صناعة الجدل، يعقبون كل سؤال بجوابه، وهناك طريقة أخرى تُنسب إلى المتأخرين وهي طريقة الجمع سردًا واحدًا للأسئلة، ثم على المجيب الجواب عنها. وفي كلتا الطريقتين فائدة، أما الأولى فإنها أيسر للفهم لورود كل جواب عقيبه، والثانية أخصر وأظهر للحق بسرد دلائله متوالية، متعاضدًا بعضها ببعض لفظًا ومعنى[34]، وجوابات الخليل عن أسئلة سيبويه ليست كلها على نسق واحد من جهتين اثنتين: **الأولى** تتعلق بالطبيعة المقصدية الظاهرة أو الباطنة للسؤال: لأن السؤال إذا كان لمجرد الاسترشاد[35] يكفي الجواب عنه من غير سرد الدلائل، أما إذا كان من المتوقع أن يثير الجواب اعتراضًا أو إشكالًا، فالحاجة تدعو إلى اقترانه بما يكفي من حجج. **والثانية** تتعلق بالطبيعة البنيوية للجواب الراجعة إلى طبيعة المخاطب: إذ إن المجيب يحتاج في تدليلاته إلى استخدام عدد من المقدمات التي تكفي لحصول الفهم والإفهام (النتيجة)، والمجيب بحسب علمه بنوعية السائل/ المعترض، يعمل على تكثير المقدمات أو طيّها، ومن حيث ترتيبها أيضًا، تقديمًا أو تأخيرًا، وهو مبدأ تتحكم به مقتضيات التداول.

ثالثًا: مرتبة «التحاور» والنظرية التعارضية للحوارية

1- المستوى النظري

يرتكز «التحاور» في تصور النظرية «التعارضية» على الآلية الخطابية المعروفة باسم «التعارض»، حيث يضطلع «المتحاور» بالقيام بدورين في الآن نفسه، فيكون مرة «عارضًا» ومرة أخرى «معترضًا»، منشئًا معرفة تناظرية وفق مسالك معينة يعتقد أن خصائصها التقابلية أحث على العمل[36].

(34) انظر: الطوفي، ص 80-81.

(35) الاسترشاد هنا بنية سطحية في مضمار المحاجّة والاستدلال، في حين أن البنية العميقة المقصودة هي الاحتجاج برأي الخليل لذاته.

(36) عبد الرحمن، في أصول الحوار، ص 48-49.

يستند «التعارض»، كما يرى طه عبد الرحمن، إلى قواعد تخاطبية، من بينها:

- عدم التنصيص على شيء والقصد تخصيصه؟
- سلوك طرق التقابل في تشقيق الكلام.
- استحضار إمكان الاعتراض[37] على الأقوال المعروضة.

طريق هذه المرتبة هي ما تسمى «التحاج»، وتكون بأساليب عدة، منها أن يأتي «المتحاور» فيثبت قولًا من أقاويله بدليل، ثم يعود إليه ليثبته بدليل أقوى منه، وأن يثبت قوله بدليل ثم ينتقل إلى إثبات نقيضه بدليل آخر، أو يثبت قولًا بدليل ويثبت نقيضه بالدليل عينه ... وما إلى ذلك. وسيبويه هنا في هذه المرتبة الحوارية العالية التي يظهر فيها التأثر أشد ما يكون بأساليب علماء الكلام في إيرادهم أقوال الخصوم (الاستشكالات)، أو ما يمكن أن يعترض عليهم به ولو افتراضًا، والجواب عنه بردّه ليزداد دليل العارض الأصلي متانة ويتقوى رأيه بما يدفعه من شبه واعتراضات تردّ عليه. إذ إن الدليل لا يقوى على غيره بنفسه فحسب، بل بما يقتدر معه على دفع ما يعترض به عليه ودحضه حتى تصير ساحته خالية من أدنى شك يتطرق إلى قوته بما يرد عليه. وهو أقوى وأحجى.

كما أن استدراج الخصم «المعروض عليه» بعرض رأيه كما هو في الواقع من غير تحريف بالزيادة أو النقصان، والقصد إلى كشف تناقضه واضطرابه ومحاصرته بما لا يستطيع غير القول به والإقرار بمقتضاه كما فعل سيبويه، لهو أرقى ما يلجأ إليه علماء الكلام في مناظراتهم ودفاعهم عن آرائهم ضد خصومهم. حتى إذا أقر الخصم بذلك لم يكن له مزحل عما قاله سيبويه، ولا معدل عما أفرطه وقدّمه، وهو لعمري مظنة براعة المعتزلة، وتألق مسلكهم في الجدال، وبه فاقوا غيرهم ممن اشتغلوا بالنظر في باقي العلوم والمعارف العربية والإسلامية.

---

(37) عن كيفيات الاعتراض، انظر: أبو العرفان محمد بن علي الصبان، حاشية العلامة محمد علي الصبان على شرح آداب البحث لملا حنفي (تونس: مطبعة تونس، [1926])، ص 10-16.

الشكل (3-2)

اتجاه النظرية التعارضية

2- الشواهد النصية

جاء في «هذا باب ما يجري عليه صفة ما كان من سببه وصفة ما التبس به أو بشيء من سببه كمجرى صفته التي خلصت له»، وهو باب في أحكام النعت السَبَبِي:

(...) وإن زعم زاعم أنه يقول: «مررتُ برَجُلٍ مُخَالِطٍ بَدَنِهِ دَاءٌ»، ففرق بينه وبين المنوّن. قيل له: ألست تعلم أن الصفة إذا كانت للأول فالتنوينُ وغير التنوين سواءٌ، إذا أردت بإسقاط التنوين معنى التنوين، نحو قولك: مررت برجلٍ ملازمِ أباك، ومررت برجل ملازم أبيك أو ملازِمِكَ، فإنه لا يجد بدًّا من أن يقول: نعم، وإلا خالف جميع العرب والنحويين.

فإذا قال ذلك قلتَ: أَفلستَ تجعل هذا العمل إذا كان منوّنًا وكان لشيء من سبب الأول أو التبس به، بمنزلته إذا كان للأول؟ فإنه قائل: نعم، وكأنك قلت: مررت برجل ملازم. فإذا قال ذلك، قلت له: ما بال التنوين وغير التنوين استويا حيث كانا للأول واختلفا حيث كانا للآخر، وقد زعمت أنه يجري عليه إذا كان للآخر كمجراه إذا كان للأول.

ولو كان كما يزعمون لقُلْتَ: مررت بعبد الله المُلازِمِهِ أبوه، لأن الصفة المعرفة تجري على المعرفة كمجرى الصفة النكرة على النكرة»[38]. وراح سيبويه يستدرج مُخَاطَبَهُ إلى ما يعتقده من حكم أو قول، حيث لا يجد بدًّا من مجاراة الجمهور وإلا اتهم بالشذوذ (وإلا خالف جميع العرب والنحويين)،

(38) سيبويه (1988)، ج 2، ص 19-20.

حتى إذا انساق إلى ما أراده منه سيبويه (قائل: نعم)، قام فكشف له عن تناقضه الداخلي (ما بال ... وقد زعمت ...) حيث أوجب مُسْتَلْزَما دون آخر وهما معًا راجعان إلى لازِمٍ منطقي واحد.

يشهد لهذا أيضًا ما جاء في «هذا باب يحمل فيه الاسم على اسم بُنِي عليه الفعل مرة ويحمل مرة أخرى على اسم مبني على الفعل»، ويقصد به الحمل في الإعراب على المعنى، يقول: «ولو قلت: مررت بعمرو وزيدًا لكان عربيًّا، فكيف هذا؟

لأنه فعل والمجرور في موضع مفعول منصوب، ومعناه أتيت ونحوها، تحمل الاسم إذا كان العامل الأول فعلًا وكان المجرور في موضع المنصوب على فعل لا ينقض المعنى.

كما قال جرير:

جِئْنِي بِمِثْلِ بَنِي بَدْرٍ لِقَوْمِهِمُ ... أَوْ مِثْلِ أُسْرَةِ مَنْظُورِ بْنِ سَيّارِ

ومثله قول العجاج:

يَذْهَبْنَ فِي نَجْدٍ وَغَورًا غَائِرَا

كأنه قال: ويسلكن غورًا غائرًا، لأن معنى يذهبن فيه «يسلكن»[39]، فسيبويه في هذا الموضع بادر بالسؤال لنفسه نيابة عن المخاطب مستشكلًا قطع المعطوف في إعرابه عن المعطوف عليه فلم يتابعه، حيث جاء الأول مجرورًا (عمرو)، وجاء الثاني منصوبًا (زيدًا) مع أن الظاهر يقتضي التبعية، فسأل عن سر المخالفة؟ لأنه يعلم من غير شك ورود مثل هذا الاستشكال على المتكلم المُعْرِب الذي يجري مع الظاهر، وهو لا يلقي بالًا لمثل هذه التراكيب التي يقدر فيها عامل من نوع خاص يكون معموله مخالفًا لما يقتضيه ظاهر الإعراب.

هاك مثالًا آخر حيث جاء في «هذا باب إجراء الصفة فيه على الاسم في بعض المواضع أحسن وقد يستوي فيه إجراء الصفة على الاسم، وأن تجعله خبرًا فتنصبه»، قول سيبويه: «فإن قيل: أمضافة إلى معرفة أو نكرة»؟ فإنك قائل:

---

(39) سيبويه (1988)، ج 1، ص 94.

إلى معرفة، ولكنها أجريت مجرى النكرة، كما أن مثلك مضافة إلى معرفة وهي توصف بها النكرة، وتقع مواقعها.

ألا ترى أنك تقول: رب مثلِك، ويدلك على أنها نكرة أنه لا يجوز لك أن تقول: رب رجلٍ وزيدٍ، ولا يجوز لك أن تقول: رب أخيه حتى تكون قد ذكرت قبل ذلك نكرةً»[40]. يفترض سيبويه سؤال السائل عن «رُب» (أمضافة إلى معرفة أم نكرة؟)، ثم يجيب، وهو في الواقع (يعطيك الجواب لتجيب عن مثل هذا السؤال)، وهي مسألة تقليدية عند المتكلمين يسأل أحدهم المسألة التي يرى أنها واردة غير متجاوزة ليفترض مجيبًا يعلمه الجواب، وكأنه ليس طرفًا في الحوار، بل مديره وموجّهه، وفيه من قوة الحضور ما فيه. كما أنه يعطيك الإحساس وكأنك بحضرة جدلي يعلمك فنون الجدل لتدفع عن نفسك ورأيك. ومما يزكّي ما ندّعيه ما وجدناه من كلام في هذا الشأن، من ذلك ما جاء في «هذا باب ما يكون فيه الشيء غالبًا عليه اسم»، حيث نجد سيبويه يستدل بطريقة التعارض، ويجعلك في مقام المجيب، حين يفترض سؤال السائل يرد عليك، يقول: «وأما الدَّبَران والسِّماك والعَيُّوق وهذا النحو، فإنما يُلزمُ الألفَ واللامَ مِنْ قِبَلِ أنه عندهم الشيءُ بعينه.

فإن قال قائل: أيقال لكل شيء صار خلف شيءٍ دَبَرَانٌ، ولكل شيء عاق عن شيء عيوقٌ، ولكل شيء سمك وارتفع سِمَاكٌ، فإنك قائل له: لا، ولكن هذا بمنزلة العِدل والعَديل. والعديل: ما عادلك من الناس، والعدل لا يكون إلا للمتاع، ولكنهم فرقوا بين البناءين لِيَفْصلُوا بين المتاع وغيره. ومثل ذلك بِنَاءٌ حَصِينٌ وامرأة حَصَانٌ، ففرقوا بين البناء والمرأة، فإنما أرادوا أن يُخْبِروا أن البناء مُحرْزٌ لمن لجأ إليه، وأن المرأة محرزة لفرجها»[41]، فانظر إلى سيبويه كيف يوجه إلى طريق التفريق بين المعاني، ويصحح للسائل من حيث اختلط عليه الأمر فصار إلى استشكال تعميمي خاطئ ليس له محل، فقام سيبويه يخصص مواطن التفريق ويبيّن العلل الدلالية التي من أجلها جعلوا فروقًا بين المفردات من قبيل «حصين» و«حصان».

---

(40) سيبويه (1988)، ج 2، ص 55.

(41) المصدر نفسه، ج 2، ص 102.

إننا في تفحصنا واستخراجنا البنى الكلامية الاستدلالية والحوارية الثاوية في النظر النحوي عند سيبويه لا نقصد إلا التدليل من جانب الشكل على فرضيتنا الأولى بما لا يخرجنا عنها إلى غيرها، فليس غرضنا بحث الأساليب وطرائق الحجاج إلا بالقدر الذي تسعفنا فيه على تبيّن الموقف.

على الإجمال، يمكن لنا أن نلخص بعض أساليب الحجاج السيبويهية الكلامية في ما يلي:

- النقض[42]: لغة الكسر[43] وفي اصطلاحهم هو أن يذكر المعترض شاهدًا يبطل دليل الخصم، من ذلك ما جاء في «هذا باب الحكاية التي تغير فيها الأسماء عن حالها في الكلام» بعد أن ذكر بيتًا من الشعر تُرِكَ فيه «ذَرَّى حَبًّا» على لفظه محكيًا، لأنه جملة عمل بعضها في بعض، قال سيبويه: «فهذا كله يترك على حاله، فمن قال: أُغَيِّرُ هذا، دخل عليه أن يُسَمِّيَ الرَّجُلَ ببيت شعرٍ، أو بـ «له درهمان»، فإن غيّره عن حاله فقد ترك قول الناس، وقال ما لا يقوله أحد»[44].

- المعارضة: لغة المقابلة على سبيل الممانعة[45]، وفي الاصطلاح أن يدلل على نقيض مدلول الخصم أو على نقيض إحدى مقدماته، من ذلك ما جاء في «هذا باب الجزاء»، حيث يقول سيبويه: «وأما قول النحويين: يجازى

(42) وهو ثلاثة أنواع: نقض حقيقي، يلتزم فيه السائل ذكر عناصر دليل المعلل كلها بلا زيادة أو نقص، ثم يشرع في نقضها، والثاني يدعي النقض الحقيقي المكسور، حيث لا يلتزم السائل فيه إيراد عناصر الاستدلال بل يحذف منها أجزاء تمكّنه من الاعتراض على الخصم، والثالث نقض شبهي، حيث يبطل السائل الدعوى بناء على بيان مخالفة الخصم لإجماع العلماء أو منافاته لمذهبه. انظر: محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، أداب البحث والمناظرة (جدة: شركة المدينة، [د. ت.])، القسم 2، ص 56-57، وأيضًا: الحسين بن أحمد السياغي، المزن الماطر على الروض الناظر في آداب المناظر (صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1984)، ص 21.

(43) الشنقيطي، ق 2، ص 46-48.

(44) سيبويه (1988)، ج 3، ص 326.

(45) ولها صور ثلاث، معارضة بالقلب: وهي عبارة عن قلب دليل المستدل دليلًا للسائل، وهي كثيرًا ما تكون في المغالطات. ومعارضة بالمثل: وهي أن يكون دليلا المستدل والمعارض من ضرب واحد في الصورة دون المادة. ومعارضة بالغير: وهي أن يكون دليل المستدل مخالفًا لدليل المعارض مادة وصورة. انظر: الصبان، ص 22-23.

بكل شيء يستفهم به، فلا يستقيم، من قبل أنك تجازي بإن وبحيثما وإذ ما، ولا يستقيم بهن الاستفهام، ولكن القول فيه كالقول في الاستفهام. ألا ترى أنك إذا استفهمت لم تجعل ما بعده صلة»[46].

- **التسليم الجدلي**: وهو أن يسلم ببعض قضايا خصومه كي يبرهن على ما يترتب عنها من بطلان أو فساد، من ذلك ما جاء في «هذا باب ما كان من أفعل صفةً في بعض اللغات واسمًا في أكثر الكلام»، حيث نجد «وأما أدهمُ إذا عنيتَ القيدَ، والأسودُ إذا عنيتَ به الحيةَ، والأَرقمُ إذا عنيت الحيةَ، فإنك لا تصرفه في معرفة ولا نكرة، لم تختلف في ذلك العرب. فإن قال قائل: أَصْرِفُ هذا لأني أقول: أَداهمُ وأراقمُ. فأنت تقول: الأبطحُ والأباطحُ، وأَجَارعُ وأَبَارِقُ، وإنما الأبرق صفة. وإنما قيل: أبرق لأن فيه حمرةً وبياضًا وسوادًا (...) ولكن الصفة ربما كثرت في كلامهم واستُعملت وأُوقِعَتْ مواقع الأسماء حتى يستغنوا بها عن الأسماء، كما يقولون: الأبغث فهو صفة جُعِلَ اسمًا، وإنما هو لون»[47].

- **التفريق**: وهو أن يميز في لفظ الخصم أو قوله بين معانٍ متباينة في ما بينها، من ذلك ما جاء في «هذا باب ما ينصرف وما لا ينصرف»، «... فإن قلت: إنما أعرب في النكرة، فلم يغير البناء. كذلك أيضًا لا يكون في المعرفة على بناء يتغير في النكرة ...»[48].

- **تقدير اعتراضات الخصم**: وهو أن يفترض معترضًا محتملًا بصيغة المفرد (قال)، أو بصيغة المبني للمجهول (قيل)، أو بصيغة الجمع (قالوا)، وهو كثير مر بنا بعضه.

- **استخراج الشبه وإثارة الشكوك**: وهو أن يتعقب نتائج أقوال الخصم في ما تفضي إليه من إشكالات أو احتمالات لا تقبل، ومثاله ما جاء في «هذا باب فُعَلٍ»، «فإن قلت: ما بال «قَالَ» صُرِفَ اسْمَ رَجُلٍ، «وَقِيلَ» التي هي فُعِلَ، وهما

(46) سيبويه (1988)، ج 3، ص 59.
(47) المصدر نفسه، ج 3، ص 201.
(48) المصدر نفسه، ج 3، ص 317.

محدودان عن البناء الذي هو الأصل؟ فليس يدخل هذا على أحد في هذا القول، من قبل أنك خففت فَعَلَ وفُعِل نَفْسَهُ، كما خففت الحركة من عَلِمَ ...»[49].

خلاصة الكلام أن كتاب سيبويه جاء وكأنه حوار جدلي يبحث عمّا في نفس الباحث من استطلاع أو اعتراض، بطريقة تذكّر بما كان يروى عن منهجية المعتزلة المتكلمين في إيقاظ الفكر بالحوار، يحرص على أن يظل دائمًا وثيق الصلة بمخاطبه الافتراضي، يمثل له[50]، يقنعه، يجادله، يستمهله، ويستميله؛ ذلك كله بعقل مجتهد لا يفتر عن النظر في النقل وتقليبه.

سيبويه في ما نرى، وإن لم يكن مكافحًا في صفوف المعتزلة، إلا أنه متأثر بهم وبأفكارهم وأساليبهم، وآثر الصدارة في مسائل اللغة والنحو التي استأثرت بجهده الفكري ولم تترك له المجال ليكون في مقدمة رجال المعتزلة.

إذا عرفنا هذا، يبقى علينا أن نبيّن كيف ظهرت هذه التجليات الكلامية في فكره الداخلي النحوي، وتجاوزت مستوى الأسلوب والاستدلال إلى مستوى أعمق.

لنمض بعد هذا إلى ما لم يقل وهو تجليات العقائد في النظر النحوي عند سيبويه حتى نقيم على دعوانا ما تيسر من بيّنات.

---

(49) المصدر نفسه، ج 3، ص 226.

(50) ذهبت الباحثة جورجين أيوب في إحدى دراساتها عن التمثيل في كتاب سيبويه، إلى أن سيبويه حين يستعمل بعض العبارات، من قبيل «سنبين لك ذلك» أو «ويبين لك» أو «سنبين لك» فإنه يؤسس لبرهان بإجراءات حجاجية. Georgine Ayoub, «De ce qui «ne se dit pas» dans le Livre de Sibawayhi: La notion de Tamtil,» in: *Studies in the History of Arabic Grammar II: Proceedings of the 2nd Symposium on the History of Arabic Grammar, Nijmegen, 27 April- 1 May 1987*, Edited by Kees Versteegh and Michael G. Carter, Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science. Series III, Studies in the History of the Language Sciences; v. 56 (Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins Pub. Co., 1990), p. 2.

الفصل الرابع

تجليات العقائد في النظر النحوي عند سيبويه

هذا باب مهم جدّا، أفضى بنا إليه ذرو من القول أحببنا استيفاءه تأنّسًا به واستدلالًا على سابق دعوانا، وليكون هذا البحث ذاهبًا في جهات النظر التي سبق أن تحدثنا عنها، إذ ليس غرضنا فيه تفصيل الحديث عن القواعد النحوية كلها، لأن هذا أمر فرغ في أكثر الكتب المصنّفة فيه منه، وإنما هذا البحث مبني على لفت الانتباه لما وراء القواعد والأصول العاملية، وتقرير ما يستتر وراء الأوضاع والمباني النحوية من معتقدات كلامية وفلسفية وكيف سرت أحكامها في الأنحاء والحواشي. إذ ثبت بما شرحناه وأوضحناه أن النظر النحوي أو الأقوال النحوية إنما هي واجهة تخفي وراءها جملة عقائد[1]. ولئن أتى هذا الفصل موزعًا على مسائل، فإنما ذلك إقرار لمؤشرات التعاقب في صلب التحليل أكثر مما هو استقلال الأجزاء بعضها عن بعض في سياق المجموع.

أولًا: ميتافيزيقا الوجود النحوي

تشمل عندنا أمورًا عامة، ندرسها في أربع مسائل: الحدوث والشيئية والأعراض والاستحالة.

(1) لا نتفق مع أحمد العلوي حين يذهب إلى أنه لا يمكن على العموم أن يقاد اللغويون إلى ما وصلوا إليه من أحكام نحوية ولغوية لو كانت منطلقاتهم علمية محضة، لأن المقدمات العلمية لا تقود إلى الأحكام القيمية، وإنما تقود إلى الأحكام القيمية المقدمات اللاهوتية التي كانت أساسًا للتجربة اللغوية القديمة وحجر الزاوية في الذهنية المجتمعية الإسلامية. لسبب تصوري محض يتعلق بماهية العلم والمقدمات العلمية التي يعنيها، وبناء عليه، ما أنجزه الفكر اللغوي العربي القديم من أعمال وما أطلقه من أحكام ليست كلها من قبيل واحد، ذلك الذي سماه الأحكام القيمية، والمقدمات اللاهوتية هي بمنزلة الفلسفة لكل علم بياني يروم الاستناد إلى قاعدة صلبة. انظر: أحمد العلوي، «أسس منهج البحث في اللغويات العربية،» مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية (فاس) السنة 1، العدد 1 (1978)، ص 46.

1- مسألة: الخلق والحدوث اللغوي

وفيها أربعة مباحث:

أ- في أن الخلق صفة لكل شيء حادث ومنه الكلام

لما كان الغرض من التوحيد هو إفراده سبحانه بصفات لا ثاني له في استحقاقها[2]، توقفت معرفة ذلك على العلم بحدوث الأجسام وحاجتها إلى محدث، وإثباته عز وجل محدثًا لها دون غيره. يقول شيخ المعتزلة القاضي عبد الجبار: «أول شيء في الاستدلال هو معرفة حدوث الأجسام ليتوصل بها إلى إثبات المحدث»[3].

الحديث عن الخلق والحدوث[4] في النظر الكلامي هو من أكثر الموضوعات التي استأثرت بمناقشات المعتزلة، حيث نجد تداخلًا عجيبًا بين مستويات التحليل اللغوي والاستدلال الفلسفي بغرض التأسيس لرؤية أكثر نضجًا وعمقًا لمفهوم الكون[5].

يُعبّر مفهوم الخلق في الفكر الاعتزالي[6] عن مقومات وجود الشيء: المادة

(2) ومن إفراد الذات العلية في التوحيد تخصيصها بالحمد الذي لا يجوز لغيره في باب التعظيم، يقول سيبويه: «وليس كل شيء من الكلام يكون تعظيمًا لله عز وجل يكون تعظيمًا لغيره من المخلوقين، لو قلت: الحمد لزيد تريد العظمة لم يجز، وكان عظيمًا»، أي غير مغتفر، كما ذهب إلى ذلك شارحه السيرافي. انظر: أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب: كتاب سيبويه، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط 3، 5 ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988)، ج 2، ص 69، وأبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي، «شرح كتاب سيبويه،» (مخطوط خاص أهدانا نسخة منه الدكتور شكري العراقي، وهي نسخة ميكروفيلم من جامعة سيدني مصورة من نسخة أصلية بالمكتبة السليمانية)، الهامش 6.

(3) أبو الحسن بن محمد عبد الجبار [القاضي]، المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمي؛ مراجعة فؤاد الأهواني (القاهرة: الدار المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1965)، ص 37.

(4) كل موجود ممكن حادث غير قديم. فإن قيل ما حد الحادث وما حد القديم؟ فالجواب الحادث هو الموجود المسبوق بالعدم والقديم هو الموجود الذي لم يسبقه العدم.

(5) يذهب كيسدورف إلى أن أي صورة يبنيها الإنسان لنفسه عن العالم هي تأكيد لذاته في العالم، فهي إذًا تنظيم للعالم من أجل أن يتمكن من الاستقرار فيه على المستوى المادي والروحي. انظر: Georges Gusdorf, *Les Sciences humaines et la pensée occidentale, II: Les Origines des sciences humaines*, Bibliothèque scientifique (Paris: Payot, 1967), p. 71.

(6) هنا يجب التمييز بين الخلق والإبداع في الكلام، إذ الإبداع إيجاد شيء من لاشيء، والخلق =

والصورة، وكما يرى مرلو بونتي (Merleau Ponty)، هناك مفهومان أساسيان يقوّمان وجود الشيء ويمنحانه دلالة معرفية ويصلانه بالوعي: الإدراك والجسم. وبناء عليه تحتاج الأشياء إلى الوعي كي تمتلئ ويكون لها وجود وتحقق[7]، وهذا ما يفسر احتياج النظر النحوي إلى الشيئية بما هي صفة للأجسام اللغوية[8] حتى يتحقق للنظر النحوي كمال وعي بتلك الأشياء[9].

ب- في أن ما يجري على الأجسام في عالم الشهود يجري عليها في عالم الكلام

عند المعتزلة أنه لا يصح وجود[10] الجسم إلا وله حكم، ولا شك في أن الحكم يأتي ثمرة التصور والإدراك، لأن الحكم عن الشيء فرع عن تصوّره، ولا

= إيجاد شيء من شيء، لذلك قال تعالى ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ (القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 117)، ولم يقل بديع الإنسان، بل قال «خلق الإنسان». انظر: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصير الدين الطوسي؛ تحقيق سليمان دنيا، ط 2، 3 ج في 2، ذخائر العرب؛ 22 (القاهرة: دار المعارف، 1968)، ص 153.

(7) انظر: Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Bibliothèque des idées (Paris: Gallimard, 1945).

(8) اختلف المتكلمون في الجسم ما هو على اثنتي عشرة مقالة: منها أنه هو ما احتمل الأعراض كالحركات والسكون وما أشبه ذلك، وأنه أيضًا إنما كان جسمًا للتأليف والاجتماع، أو هو ما كان له جهات من يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل، وقال هشام بن الحكم: معنى الجسم أنه موجود، وكان يقول: إنما أريد بقولي جسم أنه موجود، وأنه شيء وأنه قائم بنفسه. وقال النظّام: الجسم هو الطويل العريض العميق وليس لأجزائه عدد يوقف عليه، وقال ضرار بن عمرو: الجسم أعراض ألفت وجمعت فقامت وثبتت فصارت جسمًا يحتمل الأعراض... إلخ. انظر: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، عني بتصحيحه هلموت ريتر، ط 3، النشرات الإسلامية؛ 1 (فيسبادن: فرانز شتاينر، 1980)، ص 301-305، والشيخ المفيد وهو من متكلمي الشيعة، انظر: محمد بن محمد بن النعمان الشيخ المفيد، **أوائل المقالات**، تحقيق إبراهيم الأنصاري، مصنفات الشيخ المفيد؛ 8 (قم: المؤتمر العالمي لمناسبة الذكرى الألفية لوفاة الشيخ المفيد، 1993)، ص 89.

(9) انظر: حميد الذهبي، «الصلات الاستلزامية بين النحو وعلم الكلام، حالة القاضي عبد الجبار نموذجًا» (رسالة ماجستير مرقونة، جامعة محمد الخامس، الرباط، [د. ت.])، ص 174.

(10) موضوع التجربة الفلسفية الحق هو الوجود، ولسنا نحتاج إلى التذكير باستعصاء مشكلة الوجود التي اعتبرها أرسطو منذ فجر الفكر الفلسفي مشكلة المشكلات الفلسفية، وأفرد لها الفلاسفة القدماء والمحدثون أطول البحوث وأعوصها. لمزيد من التفصيل، انظر: ماجد فخري، **أبعاد التجربة الفلسفية** (بيروت : دار النهار للنشر، 1980)، ص 57.

يصح هذا الحكم إلا لمعنى[11]. وكذلك الأمر إذا نظرنا في عالم الأجسام اللغوية إذا وجدت مجتمعة مؤلفة وفق نسق قواعدي مقبول كان لها حكم (إعراب)، ولأمر قريب مما نحن بصدده كان الإعراب يلحق الأواخر، لأن الحكم لا يصح تقدمه على المحكوم عليه، يقول ابن القيم: «اختص الإعراب بالأواخر لأنه دليل على المعاني اللاحقة للمعرب وتلك المعاني لا تلحقه إلا بعد تحصيله وحصول العلم بحقيقته فوجب أن يترتب الإعراب بعده كما ترتب مدلوله الذي هو الوصف في المعرب»[12]. وهذا (الحكم) الإعراب لا يصح إلا إذا كان له معنى، أي منسجمًا ومستوفيًا الشرط الدلالي والتداولي الذي يدفع اللَّبس[13] ويحقق القصد إلى التواصل[14] وليس التعمية، وإن كان لا يبعد القصد إليها (أي إلى التعمية والتلغيز) في بعض الأحيان كما أثبتت التجارب اللغوية اليومية بين بني البشر.

ج- في امتناع الضد

كما لا يكون الجسم قديمًا محدثًا[15]، ولا الشيء موجودًا معدمًا[16]. لا يصح أيضًا ورود صفتين متناقضتين على جسم لغوي واحد، إذ لا يكون

---

(11) عبد الجبار [القاضي]، المحيط بالتكليف، ص 64.

(12) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، بدائع الفوائد (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية؛ بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص 38.

(13) يذهب تمام حسان إلى أن اللغة العربية - وكل لغة أخرى في الوجود - تنظر إلى أمن اللَّبس باعتباره غاية لا يمكن التفريط بها لأن اللغة الملبسة لا تصلح واسطة للإفهام والفهم، وخُلقت اللغات أساسًا للإفهام وإن أعطاها النشاط الإنساني استعمالات أخرى فنية ونفسية. انظر: تمام حسان، **اللغة العربية: معناها ومبناها** (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1980)، ص 233، وأيضًا: تمام حسان، **اللغة بين المعيارية والوصفية** (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1980)، ص 58.

(14) انظر فصل القصد التواصلي عند سبيربر وولسون في: Dan Sperber et Deirdre Wilson, *La Pertinence: Communication et cognition*, trad. de l'anglais par Abel Gerschenfeld et Dan Sperber, Propositions (Paris: Éd. de Minuit, 1989), pp. 96-102.

(15) جاء عند الجرجاني في التعريفات: «المحدث ما يكون بمادة ومدة وقبل ما كان لوجوده ابتداء». علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق إبراهيم الأبياري (بيروت: دار الكتاب العربي، 1985)، ص 262.

(16) أبو الحسن بن محمد عبد الجبار [القاضي]، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج 11: التكليف، تحقيق محمد علي النجار وعبد الحليم النجار؛ مراجعة إبراهيم مدكور؛ إشراف طه حسين (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1965)، ص 383-384.

ظاهرًا ومضمرًا أو مقدمًا ومؤخرًا أو عاملًا ومهملًا في آن. إذ لا بد للموصوف من أن يكون على أحد الصفتين الضدين[17]، معربًا أو مبنيًا مثلًا[18]، ويستحيل اجتماعهما. كما يستحيل وقوع معمول واحد لمعمولين لأن هذا عند المتكلمين «في الفساد بمنزلة وقوع فعل واحد بقدرتين»[19]، وحيث إن العوامل في الكلام لا يصح لها أن تعمل في المعمول أكثر من عمل بحسب ما يقتضيه المنطق النحوي، فإن مرجع ذلك في البرنامج الكلامي هو أن «القدرة الواحدة لا يصح أن نفعل بها إلا جزءًا واحدًا من جنس واحد في وقت واحد في محل واحد»[20].

هذا الذي ذكرناه يمكن فهمه أكثر بالرجوع إلى أنطولوجيا الاعتزال، لأن نظرية الوجود عندهم تقوم على إيجاد دائرتين متميزتين: وجود قديم ووجود

---

(17) أبو الحسن بن محمد عبد الجبار [القاضي]، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 4: رؤية الباري، تحقيق محمد مصطفى حلمي وأبو الوفا الغنيمي التفتازاني؛ مراجعة إبراهيم مدكور؛ بإشراف طه حسين (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر؛ الدار المصرية للتأليف والترجمة، [1965])، ص 8.

(18) جاء عند العكبري في مسائل خلافية في النحو: ليس في الكلام كلمة لا معربة ولا مبنية، وذهب قوم إلى ذلك فقالوا في المضاف إلى ياء المتكلم نحو غلامي وداري هو لا معرب ولا مبني، وحجة الأولين أن القسمة تقضي بانحصار هذا المعنى في القسمين المذكورين المعرب والمبني لأن المعرب هو الذي يختلف آخره باختلاف العامل فيه لفظًا أو تقديرًا، والمبني ما لزم آخره حركة أو سكونًا، وهذان ضدان بلا واسطة بينهما لأن الاختلاف وعدم الاختلاف يقتسمان قسيمي النفي والإثبات وليس بينهما ما ليس بمثبت ولا منفي يدل عليه أن الأضداد قد تكثر مثل البياض والحمرة والسواد، لكن لكل واحد منها حقيقة في نفسه والنفي والإثبات ليس بينهما واسطة هي ضد ينبئ عن حقيقة كالحركة والسكون.

واحتج الآخرون بأن المضاف إلى ياء المتكلم ليس بمعرب، فلو كان معربًا لظهرت فيه حركة الإعراب لأنه يقبل الحركة، وليس بمبني، إذ لا علّة للبناء هنا فلزم أن ينتفي الوصفان هنا ويجب أن يعرف باسم يخصه وتلقيبه بالخصي موافق لمعناه لأن الخصي معدوم فائدة الذكورية ولم يثبت له صفة الأنوثية، فهو في المعنى كالمضاف إلى ياء المتكلم، فإنه كان قبل الإضافة معربًا، ولما عرضت له الإضافة زال عنه الإعراب ولم يثبت له صفة البناء. أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، مسائل خلافية في النحو، تحقيق محمد خير الحلواني (بيروت: دار الشروق العربي، 1992)، ج 1، ص 84-87.

(19) أبو الحسن بن محمد عبد الجبار [القاضي]، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 9: التوليد، تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد؛ مراجعة إبراهيم مدكور؛ إشراف طه حسين (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1964)، ص 44.

(20) المصدر نفسه، ص 45.

محدث، أو وجود الله ووجود العالم، تربط بينهما أساسًا علاقة الخَالِقِيَّة والعناية، الأولى مجال التَّنْزِيهِ والثانية مجال التجسيم[21].

د- في جواز التعرض للزيادة أو النقص

حين جازت الزيادة والنقصان على الأجسام[22] في علم الكلام لأنها محدثة[23]. إذ وجدنا أن النظر النحوي يقرر جريان الزيادة والنقصان على الأجسام اللغوية مفردة ومركبة بما هي موجودات ممكنة[24]. وتعلق هذه الزيادة والنقص بمعانٍ تَعْتَوِرُ الكلام. يقول سيبويه: «واعلم أنك إذا ثنيت الواحد لحقته زيادتان:

الأولى منهما حرف المد واللين وهو حرف الإعراب غير متحرك ولا منون (...) وتكون الزيادة الثانية نونًا كأنها عوض لما منع من الحركة والتنوين»[25]، وكذلك الأمر حال الجمع، يقول: «وإذا جمعت على حد التثنية لحقتها زائدتان: الأولى منها حرف المد واللين. والثانية نون (...) إلا أنها واو مضموم ما قبلها في الرفع، وفي الجر والنصب ياء مكسور ما قبلها ونونها مفتوحة»[26].

إذا عرفت أن تصوّر سيبويه للمعاني المرتبطة بالحدوث مبني على القول بمبدأ الخلق وما يترتب عنه من جوازات التبدل وحلول التغير بالجسم اللغوي، فاعرف أن تصوّره النحوي سوف يبلغ النهاية في التمسك بهذا المبدأ، نظرًا إلى أن هذا عنده من صلب العقيدة التي لا انزياح عنها، يقول أحمد العلوي: النحو

---

(21) مقداد عرفة منسية، علم الكلام والفلسفة، سلسلة مفاتيح (تونس: دار الجنوب للنشر، 1995)، ص 27.

(22) أبو الحسن بن محمد عبد الجبار [القاضي]، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان؛ تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم (القاهرة: مكتبة وهبة، 1965)، ص 384.

(23) كل ما هو منظوم ومقطع فهو حادث. انظر: عبد الجبار [القاضي]، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 4: ص 87.

(24) فإن قيل ما الدليل على أن كل موجود ممكن حادث؟ فالجواب كل موجود من الممكنات إما جوهر أو عرض، والجوهر حادث والعرض حادث، فكل موجود من الممكنات حادث.

(25) سيبويه (1988)، ج 1، ص 17-18.

(26) المصدر نفسه، ج 1، ص 18.

العربي القديم طائفة من الإعرابات التي وضعت من أجل البرهنة على قضايا كانت تهم العلم القديم وهي قضية التغير[27].

2- مسألة: الكلام والشيئية

فيها خمسة مباحث:

أ- في اختلاف المتكلمين هل يقال عن واجب الوجود أنه شيء

اختلف المتكلمون هل يسمى البارئ سبحانه شيئًا أم لا، وافترقوا إلى فريقين: فقال جهم وبعض الزيدية لا يقال عنه إنه شيء، لأن الشيء عندهم هو المخلوق الذي له مثل، وقال الجمهور من المسلمين إنه سبحانه شيء لا كالأشياء[28]. واختلفت المعتزلة على أقوال في القول إن الله غير الأشياء[29].

جهم + بعض الزيدية + المعتزلة	الجمهور	
ليس كالأشياء الشيئية = الحدوث	شيء الشيئية = الوجود المفارق	الله

اختلفت المعتزلة هل يقال عن البارئ سبحانه إنه كان قبل الأشياء، أو يقال قبل ويسكت على ذلك من غير زيادة على ثلاث مقالات: فزعمت العبادية يقال إنه قبل، ولا يقال إنه قبل الأشياء، ولا يقال بعد الأشياء، كما لا يقال إنه أول الأشياء.

زعم أصحاب أبي الحسين الصالحي أنه سبحانه لم يزل قبل الأشياء برفع

---

(27) أحمد العلوي، «ظهور اللغة وعناوين الظهور،» دراسات أدبية ولسانية، السنة 1، العدد 4 (1986)، ص 38.

(28) يقول النسفي وهو من أهل السنة في تفسيره: «يجوز إطلاق اسم الشيء على الله تعالى، وهذا لأن الشيء اسم للموجود ولا يطلق على المعدوم، والله تعالى موجود فيكون شيئًا ولذا تقول: «الله تعالى شيء لا كالأشياء». أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي، تفسير النسفي المسمى بمدارك التنزيل وحقائق التأويل (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج 1، ص 316.

(29) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 181.

اللام، قالوا: ولا نقول لم يزل قبل الأشياء بنصب اللام. وزعمت فرقة ثالثة أنه سبحانه لم يزل قبل الأشياء وأن ذلك يطلق بنصب اللام من قبل[30].

ب- في تصور شيئية الكلام على مذهب المعتزلة

مما تقرر في العقائد المعتزلية أن الكلام «شيء» باعتبار أن صفة الخلق هي التي تجعله معقولًا (مُدْرَكًا) ومفيدًا[31]، ولعل هذا ما جعل سيبويه[32] يتصور أن الكلام يتألف من اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل. وهي ثلاثة «أشياء»[33]، كما تصور أن ما يلحق هذه «الأشياء» الثلاثة سواء في حال البناء أم الإعراب مما سمّاه مجاري أواخر الكلم في العربية «أشياء» أيضًا، يقول: «وإنما ذكرت لك ثمانية مجارٍ لأفرق بين ما يدخله ضرب من هذه الأربعة لما يحدث فيه العامل - وليس شيء منها إلا وهو يزول عنه - وبين ما يبنى عليه الحرف بناء لا يزول عنه لغير شيء أحدث ذلك فيه من العوامل، والتي لكل عامل منها ضرب من اللفظ في الحرف، وذلك الحرف حرف الإعراب»[34].

---

(30) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 196-197.

(31) انظر: أبو الحسن بن محمد عبد الجبار [القاضي]، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 7: قوّم نصه إبراهيم الأبياري؛ بإشراف طه حسين (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1961)، ص 3-6.

(32) قال المناوي في كتابه التوقيف على مهمات التعاريف: «الشيء ما يصح أن يعلم ويخبر عنه عند سيبويه وهو أعم العام، كما أن الله أخص الخاص، يجري على الأجسام والعرض والقديم والمعدوم والمحال وقول الأشاعرة المعدوم ليس بشيء معناه أنه غير ثابت في الأعيان». عبد الرؤوف محمد بن علي المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف: [معجم لغوي مصطلحي]، تحقيق محمد رضوان الداية (بيروت: دار الفكر المعاصر. 1990)، ج 1، ص 443.

(33) وذكر الشارح أبو سعيد أن «كل معلوم يصح الإخبار عنه، فإنه يصلح أن يعبر عنه بشيء، والشيء مذكر، وفي الأشياء ما لا يصلح العبارة عنه بلفظ مؤنث، ألا ترى أنك تقول: الله كريم، والله يغفر لمن يشاء، وهو أعز الأشياء، وهو شيء لا كالأشياء، كما قال تعالى ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ﴾ (القرآن الكريم، «سورة الأنعام،» الآية 19)، وكما قال تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القرآن الكريم، «سورة القصص،» الآية 88)، أراد كل شيء هالك إلا الله، والله لا يقع عليه لفظ كلفظ المؤنث». انظر: السيرافي، الورقة 34أ.

(34) سيبويه (1988)، ج 1، ص 13.

لعلك لاحظت أنه يعتبر «الإعراب» ضربًا من «الإحداث»[35] بسبب ما تلحقه «العوامل» من تغيرات في الكلام (المعمولات)، وهذا لعمري مبدأ يصدر عن سيبويه ويلتزمه في نظره النحوي كله التزامًا شديدًا يؤكد ما سبق بيانه. فأنت إذا تتبعته وجدته يتصرف في أحوال الإعراب والوصف النحويين كلها انطلاقًا من هذا المبدأ التصوري، فالمبتدأ والخبر عنده «شيئان» في الوجود اللغوي، بيد أنهما يعودان إلى «شيء واحد» في الوجود الواقعي، ولهذا لم يجز الاقتصار على أحدهما في الأغلب دون الآخر، خصوصًا مع ناسخ فعلي مثل «كَانَ»، وجواز التقديم والتأخير بينهما لا يضير كما هي الحال في معمولي الفعل المتعدي (ضَرَبَ)، مع رعاية فارق واحد هو أن معمولي ضرب يعودان إلى «شيئين» في الواقع، في حين أن اسم الفاعل (المبتدأ) واسم المفعول (الخبر) فيه إلى «شيء واحد»[36].

أما إذا تعلّق الأمر بورود نكرة ومعرفة بعد «كان»، فالمقدم هو «الشيء المعرفة» تشغل به كان لأنه الأصل، وتؤخر «الشيء النكرة»، يقول: «واعلم أنه إذا وقع في هذا الباب نكرة ومعرفة فالذي تشغل به «كان» المعرفة، لأنه حد الكلام، لأنهما «شيء واحد»، وليس بمنزلة قولك: «ضَرَبَ رَجُلٌ زَيْدًا» لأنهما شيئان مختلفان»[37].

كما لا يجوز أن يكون في مثل «قائم زيد»، قائم مبتدأ وزيد خبر، لقبحه، إلا أن يكون قائم خبرًا على نية التقديم ويكون زيد مبتدأ مؤخرًا، كما تقول «ضرب زيدًا عمرو على نية تأخير زيد لأنه مفعول وتقديم عمرو لأنه فاعل». يقول سيبويه: «فكما لم يجز هذا، كذلك استقبحوا أن يجري مجرى الفعل المبتدأ، وليكون بين الفعل والاسم فصيل وإن كان موافقًا له في مواضع كثيرة،

---

(35) انظر ما جاء في «هذا باب يذهب فيه الجزاء من الأسماء»، حيث يقول: «والحروف في هذا الباب لا يُحدِثْن فيما بعدهن من الأسماء شيئًا كما أَحدَثَتْ إن وكان وأشباهها، لأنها من الحروف التي تدخل على المبتدأ والمبني عليه، فلا يغير الكلام عن حاله». سيبويه (1988)، ج 3، ص 75.

(36) المصدر نفسه، ج 1، ص 45.

(37) المصدر نفسه، ج 1، ص 47.

فقد يوافق «الشيء الشيء»، ثم يخالفه، لأنه ليس مثله»[38]. «وقد يقع «الشيء موقع الشيء»، وليس إعرابه كإعرابه، وذلك قولك: «مَرَرت برجل يقول ذاك»، فيقول في موضع «قائل»، وليس إعرابه كإعرابه»[39].

ج- في أن التذكير أصل الأشياء

الأصل في «الأشياء» عند سيبويه التذكير، ثم إن التأنيث لاحق به ومشتق منه[40]، وهو في ما يعتقده لا شك في أنه يصدر عن معتقد ديني كلامي يعطي الأسبقية في الوجود لآدم باعتباره الأول في الآدميين، وإليه نسبوا، وبعده خرجت الأنثى إلى الوجود منه (من ضلعه كما جاء في الأحاديث والأخبار)[41]، ولا يخفى أن لهذه الأسبقية في الوجود والخلق أثرًا واضحًا في تقديم سيبويه في تصوره الديني ونظره النحوي الشيء المذكر على المؤنث، وكما اشتقت حواء من آدم يوم شاء الله عز وجل وأذِن فقامت كيانًا في الواقع، يشتق المؤنث من المذكر فيخرج أيضًا كيان لغوي يختلف عن الأصل، على الرغم من أنه من مادته ويحيل على شيء مغاير، يقول: «واعلم أن المذكر أخف عليهم من المؤنث لأن المذكر أول

---

(38) سيبويه (1988)، ج 2، ص 128.

(39) المصدر نفسه، ج 2، ص 132.

(40) اشتقاق المؤنث من المذكر هو الذي يطلق عليه في اللسانيات الحديثة Feminizition، وهو في اللغة الإنكليزية يكون بأشكال، منها زيادة لاحقة خاصة بالمؤنث، مثل Actor-Actress، وفي العربية، طالب - طالبة. انظر: محمد علي الخولي، معجم علم اللغة النظري: إنكليزي - عربي مع مسرد عربي إنكليزي (بيروت: مكتبة لبنان، 1982)، ص 94.

(41) انظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، 4 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، مج 4، ص 192؛ نور الدين علي الهيثمي، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، تحقيق ودراسة حسين أحمد صالح الباكري، 2 ج (المدينة المنورة: مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، 1992)، ج 1، ص 550؛ أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، 10 ج (القاهرة: دار الحرمين، 1995)، ج 1، ص 93؛ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح الإمام عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، عبد العزيز بن عبد الله بن باز؛ ترتيب محمد فؤاد عبد الباقي؛ تصحيح محب الدين الخطيب، 13 ج (بيروت: دار المعرفة، 1959)، ج 6، ص 368، وأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، 22 ج (الرياض: دار عالم الكتب، 2003)، ج 10، ص 153.

وهو أشد تمكنًا، وإنما يخرج التأنيث من التذكير. ألا ترى أن «الشيء» يقع على كل ما أخبر عنه من قبل أن يعلم أذكر هو أو أنثى، و«الشيء ذكر»[42].

في «هذا باب تسمية المؤنث»، وخصه للحديث عن الممنوع من الصرف للتأنيث، نجده يؤكد المعتقد نفسه، فيقول: «وإنما كان المؤنث بهذه المنزلة ولم يكن كالمذكر «لأن الأشياء كلها أصلها التذكير» ثم تختص بعد، فكل مؤنث شيء، والشيء يذكر، فالتذكير أول، وهو أشد تمكنًا، كما أن النكرة أشد تمكنًا من المعرفة، لأن الأشياء إنما تكون نكرة ثم تُعرّف. فالتذكير قبل، وهو أشد تمكنًا عندهم. فالأول هو أشد تمكنًا عندهم. فالنكرة تُعرّف بالألف واللام والإضافة، وبأن يكون علمًا. والشيء يختص بالتأنيث فيخرج من التذكير، كما يخرج المنكور إلى المعرفة»[43].

د- في ما تتيحه الشيئية من التصرف

ثم لنعد، فنقل إن سيبويه لا يني يذكر أن تصرف العرب في كلامها وسننها في لسانها هو من السعة في اللعب بالأشياء لما تتيحه الشيئية من حرية في الاستعمال عند من يملكها، حيث يجعلون «الشيء» - يعني بعض الألفاظ - في موضع على غير حاله في سائر الكلام[44].

---

(42) سيبويه (1988)، ج 1، ص 22. وقال أبو سعيد: «يخرج من التذكير، كقولك يتفرع من التذكير، ومثله في الكلام كثير، كقولك: الإنسان يخرج من النطفة، والكبير يخرج من الصغير، وخرج من زيد شجاعًا، أي تفرع منه ونشأ». السيرافي، الورقة 35ب.

(43) سيبويه (1988)، ج 3، ص 241-242. وقال أبو البقاء صاحب اللباب في علل البناء والإعراب ذاهبًا مذهب سيبويه وعارضًا له على طريقة المتكلمين: والنكرة سابقة على المعرفة لوجهين: أحدهما أن النكرة اسم للمعنى العام والعام قبل الخاص والخاص ليس فيه العام ألا ترى أن حيوانًا فيه الإنسان وغيره، والإنسان ليس فيه الحيوان العام فعلم أن الخاص واحد من العام والكل أصل لأجزائه. والثاني أن النكرة تقع على الأشياء المجهولة وعلى المعدوم والموجود والقديم والمحدث والجسم والعرض كقولك شيء ومعلوم ومذكور وموجود، فإذا أردت إفهام معنى معين زدت على ذلك الاسم الألف واللام أو الصفة وما لا زيادة فيه سابق على ما فيه زيادة. انظر: أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب، تحقيق غازي مختار طليمات، 2 ج، مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي (دمشق: دار الفكر، 1995)، ج 2، ص 15.

(44) سيبويه (1988)، ج 1، ص 51.

كما أنهم ربما يدخلون المعنى في «الشيء» لا يدخل في مثله[45]، «وقد يشبهون الشيء بالشيء وليس مثله في جميع أحواله»[46]. لأن الشيء كما تقرر في الكلام «لا يتصور إلا بنفسه أو بنظيره»[47]، بيد أن هذا لا يعني أن الحرية مطلقة لا ناظم لها، وإلا لما احتيج إلى ضابط في التقييس الذي مبناه عقلي منطقي[48]، ولكان المتكلم من دون قوانين التصرف في الأشياء أقرب إلى السفيه أو المعتوه اللاغط.

من الأمثلة على ذلك ما ذكره سيبويه في «هذا باب ما يعمل عمل الفعل ولم يجرِ مجرى الفعل ولم يتمكن تمكنه، وذلك قولك: «ما أَحْسَنَ عبدَ الله»!

زعم الخليل أنه بمنزلة قولك: «شيء أحسن عبد الله»، ودخله معنى التعجب، وهذا تمثيل ولم يتكلم به. ولا يجوز أن تقدم «عبد الله» وتؤخر «ما»، ولا تزيل «شيئًا» عن موضعه، ولا تقول فيه ما يحسن، ولا «شيئًا» مما يكون في الأفعال سوى هذا»[49]. ولهذا ونحوه نظائر كثيرة في الكتاب فاعرفها.

والحروف إن كانت تربط الأشياء عند سيبويه وتصل بعضها ببعض، وتعمل أيضًا في بعض الأحيان أعمالًا وتحدث تغيرات، فهو يميز من بينها مثلًا حال اللام في باب التعليق، فيقول: «ومثل ذلك:

«قد علمت لعبد الله تضربه»، فدخول اللام يدلك أنه إنما أراد به ما أراد إذا لم يكن قبله شيء، لأنها ليست مما يضم به الشيء إلى الشيء كحروف

---

(45) سيبويه (1988)، ج 1، ص 126.

(46) المصدر نفسه، ج 1، ص 182، وج 3، ص 302. يقول ابن تيمية في النبوات: «إن أصل العلوم العقلية النظرية اعتبار الشيء بمثله وأن حكمه حكم مثله».

(47) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، مقدمة السيد سليمان الندوي (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج 1، ص 56.

(48) يقول ابن تيمية: «إن أصل العلوم العقلية النظرية اعتبار الشيء بمثله وأن حكمه حكم مثله». أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، النبوات (القاهرة: المطبعة السلفية، 1966)، ج 1، ص 234.

(49) سيبويه، ص 72-73.

الاشتراك»[50]. واللام هنا هي التي للابتداء، وتدعى في باب «إن» بالمزحلقة لأنها فيه مؤخرة من تقديم وليس لها الصدرية. ويريد سيبويه أنها ليست تشبه حروف العطف.

هـ- في مخالفة ابن القيم لمذهب سيبويه في تقدير الشيئية

ضعّف ابن القيم السُنّي المذهب تقدير سيبويه الشيئية في مثل حائض[51] وطالق، واعتبر هذا المسلك ضعيفًا لثلاثة وجوه:

- أن حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه إنما يحسن بشرطين فحسب:

• أن تكون الصفة خاصة يعلم ثبوتها لذلك الموصوف بعينه لا لغيره.

• أن تكون الصفة قد غلب استعمالها مفردة على الموصوف كالبر والفاجر والعالم والجاهل ونحو ذلك مما غلب استعمال الصفة فيه مجردة عن الموصوف.

- إن «الشيء» أعم المعلومات، فإنه يشمل الواجب والممكن، فليس في تقديره ولا في اللفظ به زيادة فائدة يكون الكلام بها، فضلًا عن أن يكون بها في أعلى مراتب الفصاحة والبلاغة. وهو يستبعد أن تكون هناك فصاحة وبلاغة في قول القائل في حائض وطامث وطالق: شيء حائض، وشيء طامث، وشيء طالق، ويذهب إلى أن سيبويه لو صرح بهذا لاستهجنه السامع، فكيف يقدر في الكلام مع خلوّه من الفائدة أصلًا، إذ كونه شيئًا أمر معلوم عام لا يدل على مدح ولا ذم ولا كمال ولا نقصان.

- أن طالقًا وحائضًا وطامثًا إنما حذفت تاؤه لعدم الحاجة إليها، فالتاء إنما دخلت للفرق بين المذكر والمؤنث في محل اللبس، فإذا كانت الصفة خاصة بالمؤنث فلا لبس، لا حاجة إلى التاء، واعتبر ابن القيم أن هذا هو الصواب في

---

(50) سيبويه (1988)، ج 1، ص 150.

(51) انظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 237 (هذا باب تسمية المذكر بالمؤنث).

ذلك، وهو المذهب الكوفي[52]. وأجاب ابن الأنباري عن كلمات الكوفيين وهفتها من ثلاثة أوجه، نلخصها:

- لا يصح ما ذكروه من أن علامة التأنيث إنما تدخل للفصل بين المذكر والمؤنث[53]، لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ﴾[54]، لأن الوصف بالمرضعة لا يكون للمذكر، فلما دخلت دل على فساد ما ذهبوا إليه.

- إنه لو كان الاختصاص وعدم الاشتراك سبب حذف علامة التأنيث لوجب أن لا يوجد الحذف مع وجود الاشتراك وعدم الاختصاص في مثل قولهم: «رجل عاشق وامرأة عاشق» و«رجل عانس وامرأة عانس»، و«رجل عاقر وامرأة عاقر»... إلخ.

- إنه لو كان الاختصاص سببًا لحذف علامة التأنيث من اسم الفاعل لوجب أن يكون ذلك سببًا لحذفها من الفعل، فيقال: امرأة طلق وطمث وحاض وحمل، كما يقال: طالق وطامث وحامل، فلما لم يجز الحذف في الفعل دل على فساد التعليل[55].

في المفصل في صناعة الإعراب أن للبصريين في نحو حائض وطامث

---

(52) ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، ج 3، ص 536-537.

(53) وهو المنطق نفسه الذي رد به أبو إسحاق الزجّاج على معارضي سيبويه، غير أنه حمل كلام سيبويه في مسألة التشبيء إلى جهة النسب، فقال: «وحقيقته عندهم (أي عند سيبويه وأصحابه) أنه على جهة النسب نحو قولهم امرأة مذكار ورجل مذكار، وامرأة مئناث، ورجل مئناث، وإنما معناه ذات ذكران وذات إناث، وكذلك مطفل ذات طفل، وكذلك طالق ذات طلاق، فإذا أجريته على الفعل قلت: طالقة. قال الأعشى:

أيـــا جارتـــا بينـــي فإنـــك طالقه　　　كذاك أمـــور الناس غـــاد وطارقه

انظر: أبو إسحق إبراهيم الزجّاج، معاني القرآن وإعرابه، شرح وتحقيق عبد الجليل عبده شلبي، 5 ج (بيروت: عالم الكتب، 1988)، ج 1، ص 301-302.

(54) القرآن الكريم، «سورة الحج،» الآية 2.

(55) انظر: أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، 2 مج (بيروت: المكتبة العصرية، 1987)، مج 2، ص 777-781.

وطالق مذهبين، فعند الخليل أنها على معنى النسب كلابن وتامر، كأنه قيل ذات حيض وذات طمث، وعند سيبويه أنه متأول بإنسان أو شيء حائض، كقولهم غلام ربعة ويفعة، على تأويل نفس وسلعة، وإنما يكون ذلك في الصفة الثابتة، فأما الحادثة فلا بد لها من علامة التأنيث، تقول حائضة وطالقة الآن أو غدًا ومذهب الكوفيين يبطله جري الضامر على الناقة والجمل والعاشق على المرأة والرجل[56]، وفي ما ذكرناه كفاية ومقنع.

3- مسألة: المحال بين سيبويه وابن الراوندي

كلامنا على هذه المسألة في ثلاثة مباحث:

أ- في مفهوم المحال عند سيبويه

يُعرّف سيبويه المحال في «هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة»، فيقول: «وأما المحال فأن تنقض أول كلامك بآخره، فتقول: «أتيتك غدًا وسآتيك أمس»»[57]، قال الشارح أبو سعيد: «ومعنى المحال أنه أحيل عن وجهه المستقيم الذي به يفهم المعنى إذا تكلم به، وزعم قوم أن المحال، إنما هو اجتماع المتضادات كالقيام والقعود والبياض والسواد وما أشبه ذلك، قالوا: لأن المحال هو ما لا يصح وجوده، والكلام الفاسد الذي ذكرتموه من قول القائل: أتيتك غدًا وسآتيك أمس. كلام موجود على ما فيه من الفساد والخلل، والمحال لا يوجد[58]، الذي نقول في هذا وبالله التوفيق أن المحال هو الكلام الذي يوجب اجتماع المتضادات، وقولنا إن القعود والقيام اجتماعهما محال،

---

(56) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق علي بوملحم (بيروت: مكتبة الهلال، 1993)، ص 249.

(57) سيبويه (1988)، ج 1، ص 23-24، ومثله نجده في «هذا باب اشتراك الفعل في أن وانقطاع الآخر من الأول الذي عمل فيه أن»، حيث يقول: وتقول: «والله ما أعدو أن جالستك»، أي إن كنت فعلت ذلك، أي «ما أجاوز مجالستك في ما مضى»، ولو أراد «ما أعدو أن جالستك غدًا»، كان محالًا ونقضًا، كما أنه لو قال: «ما أعدو أن أجالسك أمس» كان محالًا». (ج 3، ص 55).

(58) المقصود بعبارته «لا يوجد» عدم الإمكان والوجود الواقعي. أما اللغوي فربما يوجد لكنه يقابل بالرد، ويتهم صاحبه بنقضه قواعد العقل والمنطق.

إنما يريد به الكلام الذي يوجب اجتماعهما محال قد أحيل عن وجهه. ألا ترى أنك تقول لمن تكلم به قد أحلت في كلامك، فالكلام هو المحال، كما أن الكلام هو الكذب»[59].

يورد أبو سعيد اعتراضًا في السياق نفسه في موضع آخر، ويجيب عنه، فيقول: «فإن قال قائل: وكيف جاز أن يقع في النفي ما لا يصح وقوعه في الإيجاب؟

قيل له: النفي قد يصح لأشياء متضادة في حال واحدة، ولا يصح إيجابها. ألا ترى أنك تقول «زيد ليس بقائم ولا قاعد»، إذا كان مضطجعًا، أو ساجدًا، أو راكعًا، فتنفي قيامه وقعوده معًا. ولا يصح أن تقول «هو قائم قاعد»، وكذلك تقول «زيد ليس بأبيض ولا أحمر»، إذا كان أسود، ولا يجوز أن تقول «هو أبيضُ أحمرُ»... وهذا أكثر من أن يأتي»[60].

الوصف بالمحال عند سيبويه لا يقتصر على الكلام الصادر عن المتكلم الفرد، بل يجاوزه إلى أبعد من ذلك ليصل إلى بعض الوضعيات التداولية الحوارية التي مثّل لها سيبويه في كتابه، ففي «هذا باب أم وأو»، حيث يفرق بين ما يقتضيه الجواب في الاستفهام التصوري والتصديقي، فيقول: «والدليل على أن قولك: «أزيدٌ عندك أم عمرو؟» بمنزلة قولك: «أيهما عندك؟» أنك لو قلت: «أزيد عندك أم بشر؟» فقال المسؤول: «لا»، كان محالًا، كما أنه إذا قيل: «أيهما عندك؟» فقال: «لا»، فقد أحال»[61]. ومظنة الإحالة في الجواب بالنفي أن السائل «مدع أن عنده أحدهما»[62]. إلا أن علمه استوى فيهما لا يدري أيهما هو عنده، فكان حق الجواب أن يعين أحدهما حاضرًا أو كلاهما لا أن يجاب

---

(59) السيرافي، الورقة 39أ.

(60) أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي، شرح كتاب سيبويه، تحقيق فهمي أبو الفضل [وآخ.]؛ مراجعة محمد عوني عبد الرؤوف [وآخ.]، 10 مج (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1998)، مج 3، ص 8.

(61) سيبويه (1988)، ج 3، ص 169.

(62) المصدر نفسه، ج 3، ص 169.

بالنفي المحض، لأنه يوجب التناقض. وأخذ عن مذهب سيبويه في تعريف المحال جمعٌ من النحاة والنقاد والبلاغيين على تفاوت في ما بينهم في نسبة الفضل إلى الفاضل[63].

ب- في اختلاف المتكلمين في ماهية المحال

اختلف المتكلمون[64] في ماهية المحال، فقال بعضهم: هو معنى تحت القول لا يمكن وجوده، ثم اختلف هؤلاء على أنه اجتماع الضدين وكل مذكور لا يتهيأ كونه وتحققه، أو هو الضدان يجتمعان[65]، أو هو القول المتناقض، ثم ما لبثوا أن اختلفوا في ماهية القول المتناقض. فذهب بعضهم إلى أنه مثال قولنا: «فلان قائم قاعد». ورد آخرون هذا القول أنه لا تناقض فيه، لأن كلتا الصفتين إثبات، والإثباتان لا يتناقضان، وإن فسدا أو فسد أحدهما، وإنما يقع التناقض والتنافي في مثال قولنا: «فلان قائم لا قائم»، لأن الثاني نفي للأول.

---

(63) انظر: الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، تحقيق مفيد قميحة، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1984)، ص 70؛ حازم بن محمد القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق وتقديم محمد الحبيب بن الخوجة، ط 3 (بيروت : دار الغرب الإسلامي، 1986)، ص 130؛ أبو الفرج قدامة بن جعفر، كتاب نقد النثر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1982)، ص 195 (وهذا الكتاب منسوب خطأ إلى ابن قدامة)، وأبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي، سر الفصاحة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1982)، ص 238-239.

(64) لم يفصل القدماء أحكام المحال كما فصلوا أحكام الواجب والممكن نظرًا إلى أن المحال كالعدم ليس شيئًا، وبالتالي لا يمكن تحديده إلا إضافة إلى الواجب والممكن، فالمحال لذاته لا يطرأ عليه وجود لأن العدم من لوازم ماهيته، والمحال لا يوجد لا في الخارج ولا في الذهن، انظر: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، 5 مج (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1988)، مج 1: المقدمات النظرية، ص 443. جدير بالذكر أننا عند سيبويه نتحدث عن الإحالة وهي أصلية في باب التناقض ومنه اشتق المحال، أما من يوردون المستحيل أمثال حسن حنفي فإنهم لا يلتفتون إلى أنه من الاستحالة عند أرباب الصناعة النظرية بمعنى التغير والتحول، فالاستحالة كما جاءت عند الخوارزمي في حدوده أن يخلع الشيء صورته ويلبس صورة أخرى (ص 214).

(65) الضدان أمران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد، والنقيضان أمران لا يجتمعان ولا يرتفعان، وجاء عند الكندي في «الرسوم والحدود» أن المحال جمع المتناقضين في شيء ما في زمان واحد وجزء واحد وإضافة واحدة، انظر: يعقوب بن إسحاق أبو يوسف الكندي، «الرسوم والحدود»، في: عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، ط 2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997)، ص 194.

وقال بعضهم إن المحال هو كل كلام لا معنى له (Meaningless)، وهو أحد آراء أبي الحسن الأخفش في شرحه الكتاب، فيقول: «أما المحال فهو ما لا يصح له معنى، ولا يجوز أن نقول فيه صدق ولا كذب، لأنه ليس له معنى»[66]. وفي معنى ممتنع الوجود نتذكر قول الشاعر:

أَفْرَطْتَ فِي شَطَطِ الأَمَانِي فَاقْتَصِدْ وَاعْلَمْ بِأَن مِنَ الْمُنَى مَا يَفْتِنُ
لَيْسَ الأَمَانُ مِنَ الزمَانِ بِمُمْكِنٍ وَمِنَ المُحَالِ وُجُودُ مَا لاَ يُمْكِنُ

ج- في نقل ابن الراوندي مثال سيبويه

ذكر الأشعري قولًا آخر نسبه إلى ابن الراوندي[67]، أهم ما يثير فيه هو المثال الذي ذكره سيبويه وتكرر بفصه ونصه عند أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، جاء فيه: «كل قول أزيل عن منهاجه واتسق على غير سبيله وأحيل عن جهته وضم إليه ما يبطله ووصل به ما لا يتصل به مما يغيره ويفسده ويقصر به عن موقعه وإفهام معناه فهو محال، وذلك كقول القائل: «أتيتك غدًا وسآتيك أمس»[68].

البين من هذا الحد المنقول عن سيبويه أن المعنى المحال صنف من

---

(66) سيبويه (1988)، ج 1، ص 26، الهامش 1.

(67) يسمى الزنديق الملحد، وبالمخذول، ووصفه ابن كثير بأنه أحد مشاهير الزنادقة، وصنّفه مؤلفو فضل الاعتزال ضمن رجال الطبقة الثامنة. وتبرّأت المعتزلة منه وطردته، فانقلب عليهم وهاجمهم بعدما تمكن من فهم أصولهم، كما هاجم وطعن في الكثير من معتقدات المسلمين، واختلفوا في سبب إلحاده، فقيل فاقة أصابته، وقيل تمنى رئاسة ما نالها فارتد ملحدًا، وقام له أبو الحسين الخياط فألف في الرد على كتابه فضائح المعتزلة كتاب الانتصار، ويقال إنه تاب في آخر عمره. انظر: أحمد بن يحيى بن المرتضى اليماني، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، تحقيق محمد جواد مشكور (بيروت: دار الفكر، 1979)، ص 180؛ أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ذخائر التراث العربي (بيروت: المكتب التجاري، [د. ت.])، ج 2، ص 235؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 21 وما بعدها، وأحمد أمين، ضحى الإسلام، ط 10، 3 ج (بيروت: دار الكتاب العربي، [1950-1970])، ج 3، ص 291-292.

(68) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 388.

المعاني المنجزة، تتميز بغياب المرجعين الواقعي والذهني في آن[69]، وذهب جار الله الزمخشري في تفسير المحال من الأفعال أنه الممتنع أصلًا والخارج عن المقدور[70]، ورد عليه ابن المنير في كلام ليس هذا محل بسطه، فليرجع إليه من أراده في موضعه[71].

د- في اضطراب ابن جني في نقله عن سيبويه

اضطرب أبو الفتح في ما أرى حين نقل عن سيبويه رأيه عن المحال في الخصائص، حين قال: «إنما أحال ذلك على أن المتكلم يريد به الحقيقة، وهذا مستقيم، إذ الإنسان الواحد لا يشرب جميع ماء البحر فأما إن أراد به بعضه ثم أطلق هناك اللفظ يريد به جميعه فلا محالة من جوازه»[72]، حيث جعل من المحال القول: «شربت ماء البحر» وليس كذلك عنده، بل عبارة سيبويه في المثال تقتضي أنه من المستقيم الكذب، وبعيد بين الأمرين، وإن كان تفسير ابن جني وحمله الكلام على جوازه في المجاز لا على الحقيقة صوابًا، إلا أنه يجب تحري الدقة في النقل كما تقتضيه الأعراف العلمية.

---

(69) هذا المثال أقرب ما يكون إلى المفارقة اللغوية (Linguistics Paradox)، حيث يناقض الملفوظ ما يتطلبه الاستلزام الكيفي المعيار (Standard Quality Implicature) الذي يقتضي أن ما يعتقده الشخص يجزم به في قانون الكيف عند بول كرايس. انظر: بنعيسى عسو أزاييط، «المعنى المضمر في الخطاب اللغوي العربي: البنية والقيمة التنجيزية، مقاربة تداولية لسانية» (أطروحة دكتوراه الدولة، جامعة المولى إسماعيل، كلية الآداب، مكناس، 1989)، ص 505.

(70) يرى الجرجاني أن «المحال ما يمتنع وجوده في الخارج كاجتماع الحركة والسكون في جزء واحد»، انظر: الجرجاني أن التعريفات، ص 262.

(71) انظر: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، رتبه وضبطه وصحّحه محمد عبد السلام شاهين، وبحواشيه أربعة كتب، الأول: **الانتصاف** لأحمد بن المنير الإسكندري، الثاني: **الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف** للحافظ بن حجر، الثالث: حاشية الشيخ محمد عليان المرزوقي على تفسير الكشاف، الرابع: **مشاهد الإنصاف على شواهد الكشاف** لمحمد عليان المذكور (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، الكتاب الأول: **الانتصاف**، ج 3، ص 462.

(72) أبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار، ط 2 (بيروت: دار الهدى للطباعة والنشر، [د. ت.])، ج 2، ص 455.

4- مسألة الكلام والأعراض

فيها أربعة مباحث:

أ- في ما تتميز به الأعراض من الجواهر

الأعراض عند المتكلمين هي رمز للشيء الزائل والطارئ، أي الحادث، يقول القاضي عبد الجبار: «اعلم أن العرض في أصل اللغة هو ما يعرض في الوجود ولا يطول البتة، سواء كان جسمًا أو عرضًا، ولهذا يقال للسحاب عارض (...) أما في الإصطلاح فهو ما يعرض في الوجود، ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام»[73]، وتنقل العرض وتغيره من صفاته اللازمة له في الأصل حتى قال عنه بعضهم إنه لا يبقى زمانين، فهو في تجدد مستمر، ويعكس صور التقلب التي ترد بها الأجسام في العالم الطبيعي[74]. ما من شك في أن أخص ما فرقوا به بين الجواهر[75] والأعراض هو مفهوم البقاء والديمومة[76]، وإذا كان البقاء عندهم للجواهر، فإن الأعراض التي هي حركات لا بقاء لها، فهي في تجدد مستمر، لأنها تعكس الحدوث والخلق بقوة التغير. يقول القاضي عبد الجبار: التغير دليل على وجود الأعراض، مثل: الحركة والسكون والتأليف... إلخ[77]. وفي علم الكلام تعتبر الحركة والسكون

---

(73) عبد الجبار [القاضي]، شرح الأصول الخمسة، ص 230. وجاء في النكت الاعتقادية: إن قيل ما حد الجوهر وما حد العرض؟ فالجواب الجوهر هو المتحيز، والعرض هو الحال في المتحيز. فإن قيل ما حد المتحيز؟ فالجواب المتحيز هو الحاصل في حيز حيث يشار إليه إشارة حسية أنه هنا أو هناك لذاته (محمد بن محمد بن النعمان الشيخ المفيد، النكت الاعتقادية ورسائل أخرى، تحقيق رضا المختاري، ط 2 (بيروت: دار المفيد، 1993)، ص 17-18).

(74) يقول صاحب أوائل المقالات: «ولا يجوز على شيء منها البقاء وهذا مذهب أكثر البغداديين وقد خالف فيه البصريون وغيرهم من أهل النحل والآراء». الشيخ المفيد، ص 90-91.

(75) انظر: الكندي، ص 191.

(76) انظر ما قاله المكلاتي في: أبو الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي، «تفسير الأسماء المشتركة الدائرة بين النظار، من كتاب لباب العقول،» تحقيق أحمد العلمي حمدان، دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية، العدد 1 (1998)، ص 84-86.

(77) أبو الحسن بن محمد عبد الجبار [القاضي]، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 5: الفرق غير الإسلامية، تحقيق محمود محمد الخضيري (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1962)، ص 24.

والاجتماع والافتراق وسائل للاستدلال على معرفة الله[78]، وعلى حدوث ما سوّاه سبحانه، ومبنى ذلك عندهم على مقدمتين: إحداهما أن الجسم لا يخلو من الأعراض التي هي الصفات، والثانية أن ما لا يخلو عن الصفات التي هي الأعراض فهو محدث، لأن الصفات التي هي الأعراض لا تكون إلا محدثة[79]، وسبق الحديث عندنا على مسألة الحدوث في الكلام واللغة فلا داعي لترداده هنا، بل يكفي استحضاره لفهم ما نحن في صدده.

اختلف المتكلمون في شأن سبب تسمية المعاني القائمة بالأجسام أعراضًا. فقال بعضهم: سميت بذلك لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها، وأنكر هؤلاء أن يوجد عرض لا في مكان، أو يحدث عرض لا في جسم، وهذا قول النظّام وكثير من أهل النظر.

قال آخرون، منهم أبو الهذيل: لم تسم الأعراض أعراضًا لأنها كما سلف بيانه في القول الأول، لجواز وجود أعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان كالوقت والإرادة من الله تعالى والبقاء والفناء وخلق الأشياء التي هي قول وإرادة.

ب- في أن التحليل عند سيبويه يقوم على القول بالعرضية

لئن سلمنا منذ البداية أن هناك ضربًا من المشاكلة الأنطولوجية بين الموجودات في العالمين اللغوي والطبيعي، فسنحاول في هذا المقام البحث عن أصل القول بالعرضية في البرنامج الكلامي وتأثيره في النظر النحوي عند سيبويه.

---

(78) أبو الحسن بن محمد عبد الجبار [القاضي]، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 12: النظر والمعارف، تحقيق إبراهيم مدكور؛ إشراف طه حسين (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1962)، ص 342-343. ونقل الأشعري في مقالات الإسلاميين خلاف المعتزلة في دلالة الأعراض، فمنهم من زعم أنها تدل على حدوث الجسم، وأبي هشام وعباد أن يكون ذلك يدل على الله عز وجل. انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 227.

(79) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الفتاوى الكبرى، تحقيق حسنين محمد مخلوف (بيروت: دار المعرفة، 1966)، ج 1، ص 450.

يقول سيبويه في: «هذا باب ما يكون في اللفظ من الأعراض»: «اعلم أنهم مما يحذفون[80] الكلم وإن كان أصله في الكلام غير ذلك، ويحذفون ويعوضون، ويستغنون بالشيء عن الشيء الذي أصله في كلامهم أن يستعمل حتى يصير ساقطًا (...) فمما حذف وأصله في الكلام غير ذلك. لم يك ولا أدر، وأشباه ذلك.

أما استغناؤهم بالشيء عن الشيء فإنهم يقولون يدع ولا يقولون ودع، استغنوا عنها بترك. وأشباه ذلك كثير. والعوض قولهم: زنادقة وزناديق، وفرازنة وفرازين، حذفوا الياء وعوضوا الهاء. وقولهم أسطاع يُسْطِيع، وإنما هي أطاع يطيع، وزادوا السين عوضًا من ذهاب حركة العين من أَفْعَلَ. وقولهم اللهم، حذفوا «يا» وألحقوا الميم عوضًا»[81].

قال أبو سعيد في شرح ترجمة الباب: «قوله من الأعراض يعني ما يعرض في الكلام، فيجيء على غير ما ينبغي أن يكون عليه قياسه»[82]. وهو مذهب مفهوم على أنه أقرب إلى اللغة[83] في تفسير العرضية منه إلى عمق اصطلاح المتكلمين، وإن كان لا ينكر اتصالهما بأسباب ابتدائية قاعدية. إذ الاصطلاح تخصيص وتدقيق للغة ولمجالات استعمالها. وظاهر أن السيرافي معتقد في مفهوم العرضية التي وردت عند سيبويه مخالفة القياس أو الصورة المثلى التي يأتي عليها الكلام، أو يفترض أن يأتي عليها الكلام عند معاشر النحاة، غير أن هذا لا يتعارض مع دعوانا التي نعتقد من خلالها أن أصل القول بالأعراض في النظر النحوي عند سيبويه يرجع إلى البرنامج الكلامي الذي نجد فيه جدلًا

(80) قال الأعلم: «معناه ربما يحذفون، وهو يستعمل هذه الكلمة كثيرًا في كتابه، وهي مشهورة في كلام العرب». انظر: أبو الحجاج يوسف بن سليمان الأعلم الشنتمري، النكت في تفسير كتاب سيبويه وتبيين الخفي من لفظه وشرح أبياته وغريبه، دراسة وتحقيق رشيد بلحبيب (الرباط: وزارة الأوقاف، 1999)، ج 1، ص 201. والعبارة متى قيدت بعدم الإيجاب توجّهت إلى الإمكان الذي هو دليل الحدوث.

(81) سيبويه (1988)، ج 1، ص 24-25.

(82) السيرافي، الورقة 37ب.

(83) انظر: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، 15 ج (بيروت: دار صادر، 1992)، مادة (عرض).

واسعًا في شأن وجود الأعراض أو عدمها، ومحل هذا الوجود وكيفياته وما يعرض لها حال التداخل والتجاور. وصلتها بالجواهر أو بالأجسام الكثيفة، وما إذا كانت تتميز بالاستقلال عن محلاتها. وهو كلام دقيق وجليل لا نهاية لغوره، وتشعبت جذوره وامتدت ظلاله إلى مساحات واسعة من ثقافتنا الكلامية والفلسفية.

ج- في شرح ترجمة باب ما يكون في اللفظ من الأعراض

لئن رجعنا إلى كلام سيبويه لنصله بما تقرر في العقائد ونربطه بأصله الكلامي والفلسفي الذي يصدر عنه، فإننا سنركز على الترجمة العبارية للباب التي جاء فيها «هذا باب ما يكون في اللفظ من الأعراض». فنستنتج من خلالها أنه يتصور من جهة تقدم الألفاظ (الأجسام) على الأعراض، ولهذا نراه قدمها في التركيب العباري للعنوان لأنهم يقدمون الذي هم به أعنى، كما يقول في محل غير هذا، ومن جهة أخرى يعكس العنوان اعتقاد حلول الأعراض في اللفظ (الجسم) وتصوره، انطلاقًا من توظيفه حرف الجر (في) الذي يفيد عندنا في اللسان العربي معاني متعددة وغنية أنهاها ابن هشام إلى عشرة[84]، منها الظرفية المكانية والزمانية، نحو قوله تعالى ﴿وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾[85]، وقوله أيضًا ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾[86]، فيفهم من هذا أن سيبويه ممن يعتقد قيام الأعراض بالجسم اللغوي.

كل ما ورد الحديث عنه من أمور التغير والإعراب والخزل والترخيم والتأليف والتقديم والتأخير تدخل كلها في مسمى الأعراض بما هي كيفيات تحل بالأجسام، لأنها أحوال غير ثابتة تنزل بالجسم لداعٍ من الدواعي أو لازم

---

(84) انظر: أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، حقّقه وخرج شواهده مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، راجعه سعيد الأفغاني، 2 ج (دمشق: دار الفكر العربي، [1964])، ص 223. وأيضًا: عبد الرحمن بن جاد الله البناني، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ط 2 (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1937)، ج 1، ص 439.

(85) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 187.

(86) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 203.

من اللوازم، ثم ما تلبث أن ترتفع عنه بالرجوع إلى أصل التقدير الذي تحفظ فيه الرتب، وتعاد فيه الأبنية لما كان يجب أن تكون عليه. غير أن سيبويه في هذا الموضع اقتصر على ثلاثة منها، بيد أنها جامعة للكثير مما تفرق، وهي الحذف والعوض والاستغناء، وأشار إلى أصل كل واحد بعدما يعرض له من التغير. وأنت إذا أمعنت النظر وقفت معي على أن التغير الذي يتحقق بالعرضية في نص سيبويه ثلاثة أنواع، نرى صوغها في الشكل التالي:

- **الإسقاط الحذفي**: وهو ترك عارض لا ينتج منه لبس وتسمح به اللغة، وربما يكون في الأغلب طلبًا للخفة وهو مثال «لم يك» بدلًا من «لم يكن».

- **الإسقاط الاستغنائي**: وهو ترك عارض دعا إليه توافر اللغة على ما تسد به الحاجة إلى ما تُرِكَ، وهو مثال استعمال العرب «ترك» بدلًا من «ودع» الذي قل وشذ[87].

- **الإسقاط العوضي**: وهو ترك عارض يلزم معه تعويض افتراضي يسمح به اللسان، وهو مثال تعويض ياء النداء بالميم من «اللهم».

هذه الأنواع الثلاثة دليل آخر على الحدوث الكلامي لأجل العرضية، لأن الكلام مركب من الحروف المتتالية التي يعدم بعضها ببعض، ويسبق بعضها بعضًا، ويخلف بعضها الآخر فيكون حادثًا.

د- في الحركة والإعراب

تحته المطالب التالية:

(1) في أن الإعراب بما هو تغير يدخل في مسمى الأعراض

ذهب بعضهم إلى أن الأعراض كذلك، لأنها لا لبث لها فهي منقضية متحولة، أو لأنها لا تقوم بنفسها ولا هي من جنس ما يقوم بنفسه[88]، فهي

---

(87) انظر أيضًا: سيبويه (1988)، ج 3، ص 121. وقد عقد ابن جني في **الخصائص** (ج 1، ص 266) بابًا في الاستغناء بالشيء عن الشيء، ونقل كلام سيبويه: واعلم أن العرب قد تستغني بالشيء عن الشيء حتى يصير المستغنى عنه مسقطًا من كلامهم البتة وقدم أمثلة كثيرة فانظرها هناك إن شئت.

(88) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 369-370.

محتاجة إلى الجواهر كي تقوم بها. ونحن حين نقول على سبيل المثال في النظر النحوي هذه الكلمة مرفوعة مثلًا أو منصوبة أو مجرورة مما يقتضيه الإعراب فإننا إنما نصفها بما هي عليه حال التكلم بالوصف لا أن الوصف هو جوهر الكلمة، لأنه يمكن أن تتحول عنه إلى غيره بتغيير موقعها ومحلها في الكلام، ولهذا التمييز الدقيق أصل في علم الكلام عرف عند كثيرين، منهم هشام بن الحكم، حيث يعتقدون أن الأعراض إنما هي صفات الأجسام لا هي الأجسام ولا غيرها[89]، وعبّر سيبويه عن حركات الإعراب بالمجاري في «هذا باب مجاري أواخر الكلم من العربية»، قال أبو نصر: «المجاري أعراض تلحق أواخر الكلم السالمة غير المعتلّة بعد عليها، فتصير أحوالًا مصيرًا فيها، والكائنة فيها والجارية عليها هي أواخر الكلم»[90]. وإلى المعنى نفسه من العرضية والأحوال قصد ابن منظور حين قال: «مجاري أواخر الكلم، أي أحوال أواخر الكلم وأحكامها والصور التي تشكل لها، فإذا كانت أحوالًا وأحكامًا، فسكون الساكن حال له، كما أن حركة المتحرك حال له أيضًا»[91].

(2) في أن الحركة عرض حادث بعد الحرف

إذا تركنا ما سبق وتوقفنا عند مفهوم الحركات التي هي أخص أنواع الأعراض لاندراجها في جملة الحوادث[92] لنتعرف أكثر إلى درجة حلول هذا الركن في التحليل النحوي عند سيبويه، وجدناه ممن يقولون فيها بمقالة التأخر عن الحرف (الجسم)، وهو تأكيد لما سبق. وعقد ابن جني بابًا بعنوان: «باب محل الحركات من الحروف معها أم قبلها أم بعدها»، ورأى أن مذهب سيبويه

---

(89) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 344.

(90) أبو نصر هارون بن موسى القرطبي، «تفسير عيون سيبويه،» نسخة مخطوط المتحف البريطاني، 11561، ص 12.

(91) ابن منظور، لسان العرب، مادة (جرى).

(92) إن قيل ما تعنون بالحوادث؟ فالجواب أربعة أشياء: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. فإن قيل ما حد كل واحد من هذه الأربعة؟ فالجواب: حد الحركة حصول جوهر في مكان عقيب مكان آخر. وحد السكون حصول جوهر في مكان واحد أكثر من زمان واحد. وحد الاجتماع حصول جوهرين في مكانين حيث لا يمكن أن يتخللهما ثالث. وحد الافتراق حصول جوهرين في مكانين حيث يمكن أن يتخللهما ثالث. انظر: الشيخ المفيد، النكت الاعتقادية، ص 19.

والقول إن الحركة حادثة بعد الحرف، وقال غيره إنها تحدث معه، وذهب غيرهما إلى أنها تحدث قبله، وساق كلامًا لأبي علي يعلل فيه هذا الخلاف الذي أرجعه إلى لطف الأمر وغموض الحال لأنه إذا كان هذا أمرًا يعرض للمحسوس الذي إليه تتحاكم النفوس، فحسبك به لطفًا وبالتوقف فيه لبسًا. ومما يشهد لسيبويه بأن الحركة حادثة بعد الحرف وجودنا إياها فاصلة بين المثلين مانعة من إدغام الأول في الآخر نحو الملل والضفف والمشش؛ كما تفصل الألف بعدها بينهما نحو الملال والضفاف[93]. وبعد عرضه باقي الآراء وردّه عليها، انتهى إلى أنه إذا فسد ما ذهب إليه الآخرون لم يبق إلا ما ذهب إليه سيبويه[94]، وإذا تبيّن لك ذلك علمت لماذا منع البصريون نقل حركة همزة الوصل[95] على سبيل المثال، وذهبوا إلى أنها تسقط في الوصل، فلا يصح أن يقال إن حركتها تنقل إلى ما قبلها، لأنها عندهم من قبيل نقل حركة معدومة وهذا مما لا يتصور، فهي غير ثابتة في الوصل شأن «من أبوك» التي يجوز فيها «من ابوك»[96].

(3) في أصل اختلافهم في الحركة والسكون

مفهوم الحركة والسكون من المفاهيم التي اشتغل عليها المتكلمون وتركوا لنا فيها مقالات رائعة، جمعوا فيها بين النظر إلى الحركة نظرًا تجريديًّا منطقيًّا وفيزيائيًّا وطبيعيًّا، ومما لا شك فيه أن كان لنقاشهم واختلافهم بصددها أثر في النظر النحوي، ولهذا قال الاسفراييني: «لا تطلق الحركة عند المتكلمين إلا على هذه الحركة الأينية، وهي المتبادرة في استعمالات أهل اللغة، وقد تطلق عند أهل اللغة على الوضعية دون الكمية والكيفية»[97]. ومعلوم خلاف

---

(93) ابن جني، الخصائص، ج 2، ص 321-322.

(94) المصدر نفسه، ج 2، ص 321.

(95) انظر خلافهم في المسألة، في: ابن الأنباري، الإنصاف، المسألة الثامنة بعد المائة، ج 2، ص 741.

(96) وعند سيبويه انظر عن سقوطها في الوصل: أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب: كتاب سيبويه، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط 2، 5 ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1982)، ج 4، ص 146-155.

(97) محمد علاء بن علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، حققه لطفي عبد البديع؛ ترجم النصوص الفارسية عبد النعيم محمد حسنين؛ راجعه أمين الخولي، 4 ج، تراثنا (القاهرة: وزارة الثقافة =

المتكلمين في جواز حلول حركتين بجسم واحد أو عدمها، حيث نقل عن الجبائي قوله: إن الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرك في كل جزء حركة، وأنكر قوم أن يحل الجزءَ الواحدَ حركتان، وقال غيرهم: محال أن يكون عرضان في موضع واحد، وهما في الجسم على المجاورة... إلخ[98]، ومما قاله النظام أن كل أفعال الإنسان حركات وهي أعراض، وإنما يقال سكون في اللغة: إذا اعتمد الجسم في المكان وقتين، قيل سكن في المكان لا أن السكون معنى غير اعتماده، بمعنى أن السكون هو انعدام الحركة، وهو عين ما ذهب إليه النحاة وعلى رأسهم سيبويه، وزعم النَّظَّامُ أن الاعتمادات والأكوان هي الحركاتُ، وأن الحركات على ضربين: حركة اعتماد في المكان، وحركة نقله عن المكان، وزعم أن الحركات كلها جنس واحد[99]. وهذا ما يفسر أخذ ابن القيم بالمفهوم الثاني للحركة وتركه الأول، إلا أن يحمل على التجوز والتساهل عند النحاة، ولاعتقاده في عرضية الحرف، الأمر الذي يلزم معه امتناع حلول عرض في عرض، وهو من مقالات بعض المتكلمين، يقول: «الحركة قولهم: حرف متحرك وتحركت الواو، ونحو ذلك: تساهل منهم، فإن الحركة عبارة عن انتقال الجسم من حيّز إلى حيّز، والحرف جزء من المصوت، ومحال أن تقوم الحركة بالحرف، لأنه عرض والحركة لا تقوم بالعرض وإنما المتحرك في الحقيقة هو العضو من الشفتين أو اللسان أو الحنك الذي يخرج منه الحرف، فالضمة عبارة عن تحريك الشفتين بالضم عند النطق، فيحدث مع ذلك صويت خفي مقارن للحرف، إن امتد كان واوًا، وإن قصر كان ضمة، وكذلك الفتحة عبارة عن فتح الشفتين عند النطق بالحرف وحدوث الصوت الخفي الذي يسمى فتحة أو نصبة، وإن مدت كانت ألفًا، وإن قصرت فهي فتحة، وكذلك القول في الكسرة»[100]. ويذهب إلى أن السكون عبارة عن خلو العضو من الحركات عند النطق بالحرف، فلا يحدث بعد الحرف صوت

= والإرشاد القومي؛ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963)، ج 1، ص 462.

(98) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 320.

(99) المصدر نفسه، ص 346.

(100) ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، ج 1، ص 38.

فينجزم عند ذلك، أي ينقطع، ولذلك سمّي جزمًا، اعتبارًا بانجزام المصوت، أي انقطاعه، وسمي سكونًا اعتبارًا بالعضو الساكن، أي بالنظر إليه من وجهة طبيعية، وهو يعتقد أن الوصف بالفتح والضم والكسر هو من صفة العضو الناطق، في حين يميز إذا تعلق الأمر بالرفع والنصب والجزم والجر، فهي عنده من صفة الصوت لأنه يرتفع عند ضم الشفتين، وينتصب عند فتحهما، وينخفض عند كسرهما، وينجزم عند سكونهما، ولهذا عبروا عنه بالرفع والنصب والجر عن حركات الإعراب، إذ الإعراب لا يكون إلا بعامل وسبب، كما أن هذه الصفات التي تضاف إلى الصوت من رفع ونصب وخفض، إنما تكون بسبب وهو حركة العضو، ويرى أن الحكمة اللفظية اقتضت أن يعبّر بما يكون عن سبب عما يكون عن سبب وهو الإعراب، وأن يعبّر بالفتح والضم والكسر والسكون عن أحوال البناء، فإن البناء لا يكون بسبب ويقصد بالسبب العامل، فاقتضت الحكمة أن يعبّر عن تلك الأحوال بما يكون وجوده تغيرًا له. إذ الحركات الموجودة في العضو لا تكون إلا بآلة كما تكون الصفات المضافة إلى الموصوف، وعنده أن هذا ليس باستدراك على النحاة، كما لو أنه أحس بمخالفته لمعتقدهم الكلامي الذي يؤسس عليه نظرهم النحوي، فتراجع للقول إن الحرف وإن كان عرضًا فربما يوصف بالحركة تبعًا لحركة محله، فإن الأعراض وإن لم تتحرك بأنفسها فهي تتحرك بحركة محالها[101]، والحركات في النظر النحوي لما كانت لا تقوم إلا بالحروف[102]، فلا يتصور تحققها في لا محل، فهي مفتقرة إليه ولا ريب، وأصل ذلك في الكلام أن «الأعراض لا تقوم بنفسها بل هي مفتقرة إلى محل تقوم به والمفتقر إلى ما يغايره لا يوجد بنفسه بل بذلك الغير، فهو محتاج إلى ما به وجوده فليس هو غنيًا في نفسه عن غيره»[103].

---

(101) المصدر نفسه، ج 1، ص 38.

(102) نذكر في هذا المقام أن الحركات عند ابن جني أبعاض حروف، لأنها ناشئة منها بمطها، يعني إثباتها في محور الزمن الطبيعي وهو ما يسمى في الفونولوجيا «المد الوظيفي» (Un Allongement phonologique). فالفرق بين الحركة والحرف لا يعدو مدة الحياة في الزمن لأداء وظيفة، ولأجل ذلك كان أجل الحركة أقصر.

(103) ابن تيمية الحراني، الفتاوى الكبرى، ج 1، ص 344.

(4) في ما يمكن أن نفسر به بعض ما يتعلق بالسكون

لما كان السكون هو عدم الحركة كما تقرر سابقًا، فقد بُني على هذا الأصل اللغوي ذي الخلفية الكلامية جملةٌ من التفسيرات والقواعد التي بُرّر بها منطق اللغة وتأويله، ولأجل البيان نختار من ذلك قاعدتين تتعلقان بالسكون: **أولًا** بما هو عدم يمتنع تواليه وتعاقبه في القاعدة الأولى فيستثقله الإنجاز الكلامي ويأباه منطق اللغة إلا بقيود[104]. وثانيًا بما هو خلاء[105] ضعيف لا يمنع ولا يحجب تبادل التأثير.

القاعدة الأولى، امتناع اجتماع الساكنين، إذ الأصل عند سيبويه دائمًا هو التخلص من التقائهما إما بالتحريك[106] أو بالحذف[107].

القاعدة الثانية، هي اعتبار الساكن حاجزًا غير حصين، ومن ذلك ما حكاه سيبويه عن قوم من ربيعة يقولون: «مِنْهِم» بكسر الميم والهاء وإسكان النون، وعلّة ذلك أن المسكن لم يكن حاجزًا حصينًا عندهم بخلاف الحركة.

يقول سيبويه في هذا الشأن: «إذا فصلت بين الهاء والكسرة فالزم الأصل، لأنك قد تجري على الأصل ولا حاجز بينهما، فإذا تراخت وكان بينهما حاجز لم تلتق المتشابهة. ألا ترى أنك إذا حركت الصاد، فقلت «صدق» كان من يحقق الصاد أكثر، لأن بينهما حركة. وإذا قال مصادر فجعل بينهما حرفًا ازداد التحقيق كثرة»[108].

---

(104) منها التقاؤهما في الإدغام الذي يخفف من وطأة توالي العدمين، انظر: سيبويه (1988)، ج 2، ص365؛ ج 3، ص 530-535، و(1982)، ج 4، ص 417. وانظر أيضًا ما ساقه ابن الأنباري في: ابن الأنباري، الإنصاف، المسألة الرابعة والتسعين، مج 2، ص 650.

(105) استعملنا الخلاء هنا قصدًا لنقابل به مفهوم الملاء، وهما معًا من المفاهيم الدقيقة في أنطولوجيا الوجود الكلامي.

(106) انظر: سيبويه (1988)، ج 3، ص 532-534، مثلًا في التخلص من التقائهما بالكسر.

(107) انظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 504-505، مثلًا في حذف الحرف الأول من الساكنين.

(108) سيبويه (1982)، ج 4، ص 196.

وفي «هذا باب تسمية المذكر بلفظ الاثنين والجميع الذي تلحق له الواحد واوًا ونونًا»، يقول سيبويه: فإن الحرف الساكن ليس عندهم بحاجز حصين. ج 3، ص 234).

نكتفي بما ذكرناه في هذا المقام من آثار لتقتفى، ولو التزمنا الاستكثار منه لطال البحث به وأمل قارئه.

ثانيًا: ميتافيزيقا الوجود العاملي

نقصد بها بعض مسائل النحو الراجعة إلى المبدأ العاملي عند سيبويه، وهي عندنا أربعة: العدمية والقدرة والجوار والفاعلية.

1 - مسألة العاملية وشيئية المعدوم

فيها سبعة مباحث:

أ- في أن هذا البحث لا يكون إلا استطراديًا

هذا البحث هو بحث استطرادي، لأن موضوع علم الكلام والفلسفة هو الوجود، والبحث فيه في أحوال الموجود من حيثُ إنه موجود، والعدم في مقابل الوجود[109]، فلا يكون البحث في العدم داخلًا في الفلسفة. وإنما يبحث بحثًا استطراديًا يتبع الوجود، لكن العدم وإن لم يكن له تحقق في عالم الأعيان لأنه يقابل الوجود، إلا أن لمفهوم العدم تحققًا في الذهن الإنساني، كأي مفهوم فلسفي آخر، إذًا العدم والمعدوم من المفاهيم الفلسفية التي تدخل في بناء المعرفة البشرية.

ب- في رجوع القول بالابتداء إلى القول بشيئية المعدوم

متى رجعنا إلى النظر النحوي وجدنا من القواعد المقررة عند من يقولون بالعاملية من البصريين أن الاسم يرتفع بالابتداء[110]، أو بعبارة أخرى

---

(109) البحث هنا كما قلنا في الوجود، فإنّا كما نعلم بالضرورة وجود ذواتنا، كذا نعلم بالضرورة ارتفاع ذلك الوجود وعدمه. ولأنّ التصديق الضروري، بأنّه لا يخلو الشيء عن الوجود والعدم، مسبوق بتصوّر الوجود والعدم، والسابق على البديهي أولى أن يكون بديهيًا.

(110) قال ابن مالك:

ورفعوا مبتدأ بالابتدا — كذاك رفع خبر بالمبتدا

إذا تجرد للإسناد. والتجرد كما هو ظاهر عدم، أي فقد وجود العامل، ويرى المعتزلة أن العدم شيء(111)، ولهذا عُرف عنهم القول بشيئية المعدوم(112)، وخالفهم خصومهم الأشاعرة الذين يعتبرون أن الشيء هو الموجود(113)، واستند كل فريق إلى أدلّته النقلية(114) والعقلية(115).

---

(111) ممن قال بشيئية المعدوم عند المعتزلة الفرقة الخياطية أتباع أبي الحسن بن أبي عمرو الخياط. انظر: الجرجاني، التعريفات، ج 1، ص 137. وقال أبو البقاء صاحب اللباب: واعلم أن شيئًا على التحقيق مصدر شاء يشاء شيئًا، ثم جعل اسمًا عامًا لكل موجود ولكل معدوم عند من قال المعدوم شيء. العكبري، اللباب، ج 2، ص 368.

(112) انظر في عرض شيئية المعدوم ومناقشتها ما كتبه الشيخ المفيد من أئمة الشيعة في: الشيخ المفيد، ص 98، وابن تيمية في: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: **دقائق التفسير: الجامع لتفسير ابن تيمية**، تحقيق محمد السيد الجلبند، ط 2 (دمشق: مؤسسة علوم القرآن، 1984)، ج 2، ص 325؛ **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية وأهل الإلحاد من القائلين بالحلول والإتحاد**، تحقيق موسى بن سليمان الدويش (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1988)، ج 1، ص 395؛ **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، 11 ج (الرياض: دار الكنوز الأدبية، [1971])، ج 2، ص 289؛ **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم (مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، 1972)، ج 2، ص 521؛ **الصفدية**، تحقيق محمد رشاد سالم، ط 2، ج 2 ([د. م.: د. ن.، 1986])، ج 1، ص 263، و**الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تحقيق وتعليق علي بن حسن بن ناصر، عبد العزيز بن إبراهيم العسكر وحمدان بن محمد الحمدان، 7 مج (الرياض: دار العاصمة، 1994-1999)، مج 4، ص 300، وأبو الثناء محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي الكبير، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، 30 ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج 1، ص 178.

(113) قال النسفي في تفسيره: «لأن الشيء ما صح أن يعلم ويخبر عنه عندهم (أي عند المعتزلة) وعندنا (أي عند السنة) هو اسم للموجود». انظر: النسفي، ج 1، ص 26.

(114) جاء في كتاب حجج القرآن «حجة من قال المعدوم شيء في الكهف ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ﴾ [الآية 23]، وفي النحل ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾ [الآية 40]، وفي يس ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [الآية 82]، وفي الحج ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الآية 1]، وحجة من قال المعدوم ليس بشيء في مريم ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [الآية 9]، وفيها ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ [الآية 67]، وفي هل أتى ﴿لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾ [«سورة الإنسان،» الآية 1]. انظر: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **كتاب حجج القرآن**، تحقيق أحمد عمر المحمصاني، ط 2 (بيروت: دار الرائد العربي، 1982)، ج 1، ص 82.

(115) قال صاحب اللباب: وبعض النكرات أنكر من بعض، فكل اسم تناول مسميات تناولًا واحدًا كان أنكر من اسم تناول دون تلك المسميات فعلى هذا أنكر الأشياء معدوم ومنكور، وأما «شيء» فكذلك عند قوم لأن المعدوم عندهم يسمى «شيئًا»، وإذا اقتصر على التسمية فقط فالخطب فيه يسير، =

يقول سيبويه: «واعلم أن الاسم أول أحواله الابتداء، وإنما يدخل الناصب والرافع سوى الابتداء والجارُّ على المبتدأ، ألا ترى أن ما كان مبتدأ قد تدخل عليه هذه الأشياء حتى يكون غير مبتدأ، ولا تصل إلى الابتداء ما دام مع ما ذكرت لك، إلا أن تدعه، وذلك أنك إذا قلت: «عبد الله منطلقٌ»، إن شئت أدخلت «رأيت» عليه فقلت: «رأيتُ عبدَ اللهِ منطلقًا»، أو قلت: «كان عبدُ الله منطلقًا»، أو «مررت بعبدِ الله منطلقًا»، فالمبتدأ أول جزء كما كان الواحد أول العدد، والنكرة قبل المعرفة»[116]. ولِتَفْهَمَ أكثر منطق الاستدلال على شيئية المعدوم، وبمقتضاها عاملية الابتداء، يمكن أن نستعين بالتمثيل التالي فتأمله.

العامل الابتداء = التجرد = عدم فقد الوجود = لا وجود، واللاوجود = نفي للوجود = شيء.

إن أسبق الحالات وأقدمها في الوجود هي الابتداء، وسيبويه في ذلك يلتقي مع بعض المعتزلة الذين يرون أن المعرفة كما قد تكون حادثة من الإنسان لعلّة النظر المتقدم قد تحدث على الابتداء[117] لا عن علّة موجبة وسبب متقدم، وهكذا فالابتداء بهذا المعنى مفهوم كلامي مولد وفاعل[118]. أو هو كما قال أبو نصر في شرح عيون الكتاب «لتعلم أن الابتداء رافع وناصب، فالرافع والناصب سوى الابتداء والفعل في قولك: «جاء زيد راكبًا»، ومما شبه

= فأما من جعل المعدوم، ذاتًا وموصوفًا وعرضًا، فقوله يؤدي إلى قدم العالم وهو مع ذلك متناقض وليس هذا موضع بيانه، وأما موجود فأخص من معدوم لخروج المعدوم منه، والمحدث أخص من الموجود لخروج القديم سبحانه منه، وعلى هذا المراتب إلى أن يصل إلى المشار إليه، والعلم المختص فإنه أعرف المعارف فإنه لا يتناول إلا واحدًا. العكبري، اللباب، ج 1، ص 471.

(116) سيبويه (1988)، ج 1، ص 24. انظر أيضًا أبواب الابتداء في: ج 2، ص 126-130.

(117) لأنها إما ضرورية ابتداء، أو لازمة عنها لزومًا ضروريًا كما يقول الرازي في: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، راجعه وقدّم له طه عبد الرؤوف سعيد، من تراث الرازي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1984)، ص 80.

(118) انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **الرد على المشبهة والمسائل والجوابات في المعرفة**، تحقيق حاتم صالح الضامن، كتب التراث؛ 77 (بغداد: دار الحرية للطباعة، 1979)، ص 25.

به مما قد بيّنه، والابتداء قولك: «زيد خلفك»، والرافع لـ «زيد» هو الناصب للظرف»[119].

ج- في أن الابتداء خلق وإخراج من العدم

لا شك في أن يُسْعِف القومَ في مذهبهم أن لمفهوم الابتداء ما يسنده في تفسير البدء بمعنى الخلق، أو الإخراج من العدم في القرآن الكريم، يقول تعالى:﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[120]، ﴿أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾[121]، ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ، قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[122]. قال الزمخشري: «على أنهما نشأتان، وأن كل واحدة منهما إنشاء، أي: ابتداء واختراع، وإخراج من العدم إلى الوجود، لا تفاوت بينهما إلا أن الآخرة إنشاء بعد إنشاء مثله، والأولى ليست كذلك»[123]. وقال الطبري في المعنى نفسه: «سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الله الأشياء وكيف أنشأها وأحدثها وكما أوجدها وأحدثها ابتداء فلم يتعذر عليه إحداثها مبدئًا فكذلك لا يتعذر عليه إنشاؤها مُعِيدًا»[124]، وبناء عليه: الابتداء = فعل الإيجاد والإخراج والإحداث من عدم.

---

(119) القرطبي، «تفسير عيون سيبويه،» ص 39.

(120) القرآن الكريم، «سورة الأعراف،» الآية 29.

(121) المصدر نفسه، «سورة النمل،» الآية 64.

(122) القرآن الكريم، «سورة العنكبوت،» الآيتان 19-20.

(123) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، رتبه وضبطه وصححه محمد عبد السلام شاهين، 4 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، مج 3، ص 434. انظر أيضًا: أبو سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق عبد القادر عرفات العشا حسونة (بيروت: دار الفكر، 1996)، ج 4، ص 312، وأبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، ط 2 (القاهرة: دار الشعب، 1952)، ج 13، ص 337.

(124) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل، ط 4، 10 ج، ذخائر العرب؛ 30 (القاهرة: دار المعارف، 1979)، ج 20، ص 138-139.

د- في موافقة الكوفيين للأشاعرة والبصريين للمعتزلة

ذهب الكوفيون في الرد على منطق شيئية المعدوم بأن قالوا: لا يجوز أن يقال إن المبتدأ يرتفع بالابتداء، لأننا نقول الابتداء لا يخلو، إما أن يكون شيئًا من كلام العرب عند إظهاره أو غير شيء، فإن كان شيئًا فلا يخلو من أن يكون اسمًا أو فعلًا أو أداة من حروف المعاني، فإن كان اسمًا يجب أن يكون قبله اسم يرفعه، وكذلك ما قبله إلى ما لا غاية له، وذلك محال. وإن كان فعلًا يجب أن يقال «زَيْدٌ قَائِمًا»، كما يقال «حَضَرَ زَيْدٌ قَائِمًا»، وإن كان أداة فالأدوات لا ترفع الأسماء على هذا الحد، وإن كان غير شيء فالاسم لا يرفعه إلا رافع موجود غير معدوم، ومتى كان غير هذه الأقسام الثلاثة التي قدمناها فهو غير معروف[125].

[الشيء] = الموجود ← عند الأشاعرة (النظر الكلامي)
← عند الكوفيين (النظر النحوي)

[الشيء] = {الموجود، المعدوم} ← عند المعتزلة (النظر الكلامي)
← عند البصريين (النظر النحوي)

هـ- في العدمية على كم صورة تأتي؟

العدم عندهم مطلق وهو الذي لا يضاف إلى شيء، ومقيد وهو المضاف إلى شيء، كقولنا عدم البصر أو السمع وما إلى ذلك. كما ينقسم إلى عدم سابق وهو المتقدم على وجود الممكن، ولاحق وهو الذي بعد وجوده. والعدم المحض هو الذي لا يوصف بكونه قديمًا ولا حادثًا ولا شاهدًا ولا غائبًا[126]،

---

(125) ابن الأنباري، الإنصاف، مج 1، ص 45.

(126) أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، **الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، قابله على نسخة خطية وأعدّه للطبع ووضع فهارسه عدنان درويش ومحمد المصري (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992)، ص 655. وذهب الرازي إلى أن المعدوم إما أن يكون ممتنع الثبوت ولا نزاع في أنه نفي محض، وإما أن يكون ممكن الثبوت وهو عنده وعند أبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة نفي محض خلافًا لباقي المعتزلة، ومحل الخلاف أنهم زعموا أن وجود السواد زائد على كونه سوادًا، ثم زعموا أنه يجوز خلو تلك الماهية عن صفة الوجود. انظر: الرازي، **محصل أفكار المتقدمين**، ص 48.

ولا شك في أن المعتزلة يعتقدون في هذا الصدد أن الموجود الكامل (الله) هو أصل الموجود الناقص (المخلوقات ومنها الإنسان)، لكن باختيار، إذ أخرجهم من العدم، وإلا لتكافأ الموجودان. ومن خواص الموجود الناقص أنه يحدث في الزمان، فاستحالت عليه الديمومة، سواء قصدنا بالديمومة الوجود الذي لا بداية له (الأزلي)، أم الوجود الذي لا نهاية له (الأبدي). أما الوجود الكامل فخارج عن الزمان كليًا، وإن كان أصل الزمان. فالديمومة إذًا، بمعنى الاستقلال التام عن الزمان، لا الدوران اللامتناهي في فلك الصيرورة يعتبر من خواصه الجوهرية[127].

و- في تحرير الألوسي للمسألة واحتجاجه لمذهب سيبويه في الشيئية

مما ذهب إليه الألوسي أن «الشيء» في اللغة ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، بمعنى:

الشيء = المعلوم/ كان موجودًا أو معدومًا[128]

استند إلى ما ذكره سيبويه في الباب المترجم بـ «باب مجاري أواخر الكلم»، وعنده أن النزاع في إطلاق الشيء على الحق سبحانه نزاع لفظي متعلق بلفظ الشيء، والحق ما ساعدت عليه اللغة والنقل، إذ لا يرى مجالًا للعقل في إثبات اللغات.

---

(127) انظر: فخري، ص 72.

(128) احتجوا بأن المعدوم متميز، وكل متميز ثابت، فالمعدوم ثابت، وبيان ذلك من ثلاثة أوجه: أحدها أن المعدوم معلوم وكل معلوم متميز. أما أن المعدوم معلوم فلأن طلوع الشمس غدًا معلومًا الآن وهو معدوم، والحركة التي يمكنني أن أفعلها كالحركة إلى اليمين والشمال، والتي لا يمكنني أن أفعلها كالطيران إلى السماء معلومة مع أنها معدومة. وأما أن المعلوم متميز، فلأني أميّز بين الحركة التي أقدر عليها والتي لا أقدر عليها، وأميز بين طلوع الشمس من مغربها ومن مشرقها، وكذلك أحكم على إحدى الحركتين بأنها توجد غدًا وعلى الأخرى بأنها لا توجد، ولا معنى للتميز إلا ذلك. ثانيها أني أقدر على الحركة يمنة ويسرة وغير قادر على خلق السماء والأرض، وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه الأشياء في الوجود، فلولا تميز بعض هذه المعدومات بعضها عن بعض، وإلا لاستحال أن يقال إنه يصح مني فعل هذا ولا يصح مني فعل ذلك. ثالثها أن الواحد منا قد يريد شيئًا ويكره شيئًا آخر، وإن كان المراد والمكروه بعد معدومين. انظر: الرازي، محصل أفكار المتقدمين، ص 48-49.

الشيء هو اسم للموجود لما نجده شائع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازًا، وما نقل عن أبي العباس أنه اسم للقديم، وعن الجهمية أنه اسم للحادث، وعن هشام أنه اسم للجسم، فبعيد جدًا من جهة أنه لا يقبله أهل اللغة. ويرد الألوسي دعوى الأشاعرة التساوي بين الشيء والموجود لغة أو الترادف فليس لها دليل يعوّل عليه، كما أنه لا يلزم من أن يطلق على الموجود لفظ «شيء» دون «لا شيء» أن يختص «الشيء» لغة بالموجود لجواز أن يطلق «الشيء» على المعدوم والموجود[129].

ز- في احتجاج ابن الأنباري لأصحابه ووقوعه في التناقض من حيث لا يدري

احتج ابن الأنباري لأصحابه الذين يقولون بالابتداء الذي يعني عندهم التعرّي من العوامل اللفظية، «لأن العوامل في هذه الصناعة ليست مؤثرة حسّية كالإحراق للنار والإغراق للماء والقطع للسيف، وإنما هي أمارات ودلالات، وإذا كانت العوامل في محل الإجماع إنما هي أمارات ودلالات، فالأمارة والدلالة تكون بعدم شيء كما تكون بوجود شيء»[130].

يستند سيبويه ومعه جمهور البصريين القائلون بالابتداء والتجرد، إلى أن العدم كما هي عقيدة المعتزلة شيء وأمر وجودي تنقصه صور الوجود وصفاته.

---

(129) الألوسي الكبير، ج 7، ص 117، وانظر أيضًا: المكلاتي، ص 69.

(130) ابن الأنباري، الإنصاف، مج 1، ص 46. الذي يظهر لي أن الأنباري لم يسلم من التناقض في هذه المسألة، إذ سيضطر إلى نقض رأيه في ردّه على مذهب ثعلب في عامل النصب في الظرف الواقع خبرًا. يقول: وأما قول أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب إنه ينتصب بفعل محذوف غير مقدر إلى آخر ما قرر ففاسد أيضًا، وذلك أنه يؤدي إلى أن يكون منصوبًا بفعل معدوم من كل وجه لفظًا وتقديرًا. والفعل لا يخلو إما أن يكون مظهرًا موجودًا أو مقدرًا في حكم الموجود، فأما إذا لم يكن مظهرًا موجودًا ولا مقدّرًا في حكم الموجود كان معدومًا من كل وجه، والمعدوم لا يكون عاملًا، وكما يستحيل في الحسيات الفعل باستطاعة معدومة، والمشي برجل معدوم، والقطع بسيف معدوم، والإحراق بنار معدومة، فكذلك يستحيل في هذه الصناعة النصب بعامل معدوم، لأن العلل النحوية مشبهة بالعلل الحسية، والذي يدل على فساد ما ذهب إليه أنه لا نظير له في العربية ولا يشهد له شاهد من العلل النحوية فكان فاسدًا (مج 1، ص 247).

تذييل بمثال لمناظرة جمعت الفراء والجرمي عن الابتداء

مما أطرف به قارئي هذه القصة: حكي أن أبا عمرو الجرمي وأبا زكريا يحيى بن زياد الفراء اجتمعا.

فقال الفراء للجرمي: أخبرني عن قولهم «زيد منطلق» بم رفعوا زيدًا؟

فقال له الجرمي: بالابتداء.

قال له الفراء: ما معنى الابتداء؟

قال: تعريته من العوامل.

قال الفراء: فأظهره.

قال له الجرمي: هذا معنى لا يظهر.

قال له الفراء: فمثله إذًا.

فقال له الجرمي: لا يتمثل.

فقال الفراء: ما رأيت كاليوم عاملًا لا يظهر ولا يتمثل.

فقال له الجرمي: أخبرني عن قولهم «زيد ضربته» بم رفعتم زيدًا؟

فقال: بالهاء العائدة على زيد.

فقال الجرمي: الهاء اسم فكيف يرفع الاسم؟

فقال الفراء: نحن لا نبالي من هذا، فإنا نجعل كل واحد من الاسمين إذا قلت «زيد منطلق» رافعًا لصاحبه.

فقال الجرمي: يجوز أن يكون كذلك في «زيد منطلق» لأن كل اسم منهما مرفوع في نفسه فجاز أن يرفع الآخر، وأما الهاء في «ضربته» ففي محل نصب، فكيف ترفع الاسم؟

فقال الفراء: لا نرفعه بالهاء، وإنما رفعناه بالعائد على زيد.

قال الجرمي: ما معنى العائد؟

قال الفراء: معنى لا يظهر.

قال الجرمي: أظهره.

قال الفراء: لا يمكن إظهاره.

قال الجرمي: فمثله.

قال الفراء: لا يتمثل.

قال الجرمي: لقد وقعت في ما فررت منه.

حكي أنه سئل الفراء بعد ذلك فقيل: كيف وجدت الجرمي؟ فقال: وجدته آية، وسئل الجرمي بعد ذلك فقيل له: كيف وجدت الفراء؟ فقال: وجدته شيطانًا[131].

ولو قبل الفراء رأس الكوفة بمنطق العامل المعنوي أول أمره لما لزمه آخره.

2- مسألة العاملية والقدرة

فيها أربعة مباحث:

أ- في أن أصل العاملية القول بالتأثير الراجع إلى الكلام

ترجع الرؤية التي يقوم عليها التصور العاملي عند سيبويه في ما نرى إلى أصول كلامية اعتزالية تقتضي بأن كل أثر لا بد له من مؤثر[132]، وأن كل فعل لا بد له من فاعل، وكل معلول في الوجود لا بد له من علة، فـالجسم يتحرك بحسب حدوث الحركة أو المؤثر[133]، كما أن الصفات تتجدد على الجسم بطريقة

(131) ابن الأنباري، الإنصاف، مج 1، ص 49.

(132) اختلف الناس في علة احتياج الأثر إلى مؤثره، فذهب نفر من المتكلّمين إلى أنّ علّة الحاجة إنما هي الإمكان. وذهب قدماء المتكلّمين إلى أنّها الحدوث، وقال آخرون: العلّة مجموع الأمرين، إمّا أن يكون الحدوث شطر العلّة وجزءًا منها، أو أن يكون شرطًا لها. انظر في ذلك ما ذكره العلامة الحلي من أئمة الشيعة في كتابه: الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر المحلي، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق فاضل العرفان، 3 ج (قم: مؤسسة الإمام الصادق، 1998)، ج 1، ص 153-156.

(133) أبو الحسن بن محمد عبد الجبار [القاضي]، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 8: المخلوق، تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد؛ مراجعة إبراهيم مدكور؛ إشراف طه حسين (القاهرة : وزارة الثقافة والإرشاد القومي، [د. ت.])، ص 11-12.

«الحدوث»، أي بتجدد المؤثر[134]. وهذه القواعد الأولية تكاد تتفق في شأنها الفرق الكلامية كلها[135]، لأنها من الأوليات التي تبنى عليها خطوات الاستدلال من العالم المرئي الظاهر إلى العالم الغيبي الباطن إلى وجود الله عز وجل[136].

ب- في اتفاقهم على العمل وتنازعهم في العامل

إذا رجعنا إلى دائرة الوجود اللغوي ومفهوم «العامل»، فسنجد أن الكل يجمع عليه من علماء البلدين (البصرة والكوفة)، لكنهم يختلفون في تحديده بالضبط في سياقات مختلفة، منها سياق التنازع والاشتغال.

إذ يأخذ سيبويه بعمل الفعل الثاني المجاور، في حين يأخذ الكوفيون[137] بعمل الفعل الأول السابق في مثل:

---

(134) عبد الجبار [القاضي]، المحيط بالتكليف، ص 56. والمؤثّرية ليست وصفًا عدميًا، لأنّ المؤثّرية نقيض اللامؤثرية، وهذا النقيض عدمي، لأنّه يحمل على العدم، والمحمول على العدم عدم، ونقيض العدم ثبوت، فالمؤثرية أمر ثبوتي. ولأنّ الشيء لم يكن مؤثرًا، ثم يصير مؤثرًا، فيحصل له وصف المؤثرية، بعد أن لم يكن، فهي صفة ثبوتية، وإذا بطل كون المؤثرية صفة ثبوتية، وكونها صفة عدميّة امتنع تحققها.

(135) يذهب الرازي إلى أن مراتب الموجودات ثلاثة: «مؤثر لا يتأثر وهو الأقوى، وهو درجة الفاعل، ومتأثر لا يؤثر وهو الأضعف، وهو درجة المفعول، وثالث يؤثر باعتبار ويتأثر باعتبار، وهو المتوسط، وهو درجة المضاف إليه». انظر: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير** (القاهرة: المطبعة البهية المصرية، 1938)، ج 1، ص 60.

(136) نصر حامد أبو زيد، «التأويل في كتاب سيبويه،» **ألف: مجلة البلاغة المقارنة**، العدد 8 (1988)، ص 195.

(137) يتبنى ابن تيمية موقف الكوفيين ويدافع عنه، يقول: ﴿قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ (القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية 18). يجوز أن يعمل فيه كلا العاملين على مذهب الكوفيين، فى أن المعمول الواحد يعمل فيه عاملان كما قالوا في قوله ﴿هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ﴾ (القرآن الكريم، «سورة الحاقة،» الآية 19)؛ و﴿آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾ (القرآن الكريم، «سورة الكهف،» الآية 96)، و﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾ (القرآن الكريم، «سورة ق،» الآية 17) ونحو ذلك، ويجعل سيبويه وأصحابه لكل عامل معمولًا، ويقولون حذف معمول أحدهما لدلالة الآخر عليه، وقول الكوفيين أرجح كما بسطته في غير هذا الموضع. انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، جمع وترتيب محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، 37 ج في 30 مج (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1981)، ج 14، ص 175.

- ضربني وضربت زيدًا.
- ضربت وضربني زيد.

فمبدأ العامل وإن كان متفقًا عليه، بيد أن تحديده بالضبط في الكلام أمر مختلف فيه، قال ابن مالك:

إِنْ عَامِلاَنِ اقْتَضَيَا فِي اسْمٍ عَمَلْ ... قَبْـلُ فَلِلْوَاحِـدِ مِنْهُمَـا العَمَـلْ
وَالثـانِ أَوْلَـى عِنْدَ أَهْـلِ البَصْرَهْ ... وَاخْتَارَ عَكْسًـا غَيْرُهُمْ ذَا أَسْـرَهْ

هذا الخلاف فرعي يعكس خلافًا كلاميًا في شأن أيهما أحظى بالأهمية والأوصف بالقدرة: علاقة الجوار أم الأسبقية المطلقة؟ وبعبارة أخرى، أيهما أولى وأقدر على العمل والتأثير والفعل[138]: القريب أم البعيد؟

جاء في «هذا باب الفاعلين والمفعولين اللذين كل واحد منهما يفعل بفاعله مثل الذي يفعل به وما كان نحو ذلك»، وهو المقصود بباب التنازع عند المتأخرين: وهو قولك: «ضَرَبْتُ وَضَرَبَنِي زَيْدٌ»، و«ضَرَبَنِي وَضَرَبْتُ زَيْدًا»، تحمل الاسم على الفعل الذي يليه. فالعامل في اللفظ أحد الفعلين، وأما في المعنى فربما يُعلم أن الأول وقع إلا أنه لا يعمل في اسم واحد نصب ورفع.

إنما كان الذي يليه أولى لقرب جواره وأنه لا ينقض معنى، وإن المخاطب عرف أن الأول وقع بزيد، كما كان (خَشَّنْتُ بِصَدْرِهِ وَصَدْرِ زَيْدٍ)، وجه الكلام، حيث كان الجر في الأول وكانت «الباء» أقرب إلى الاسم من الفعل ولا تنقض معنى. سوّى بينهما في الجر كما يستويان في النصب[139].

ج- في الأصل الكلامي للخلاف النحوي

تردّنا صورة هذا الإشكال إلى الخلاف الذي دار بين المعتزلة والأشاعرة والجبرية في شأن «فاعل» الفعل الإنساني، أهو اللّه تعالى أم هو الإنسان نفسه؟

(138) جاء عند الكفوي في الكليات: الفعل بمعنى التأثير و إيجاد الأثر. الكفوي، ص 683.
(139) سيبويه (1988)، ج 1، ص 73-74. وانظر ما قاله الأعلم في: الأعلم الشنتمري، ج 1، ص 305-311.

فموقف المعتزلة كما هو معروف ينسب الأفعال إلى الإنسان بمقتضى الإرادة شرط الاختبار والجزاء[140]، في حين يذهب الجبرية إلى نسبة الأفعال إلى الله بمقتضى سبق علمه وقدرته[141]، وأنت إذا تأملت رأيت أن النسبة إلى الإنسان نسبة إلى القريب الذي يباشر الفعل وعنه يصدر، وأن النسبة إلى الذات الإلهية نسبة إلى السابق في الوجود الأول.

رأي الكوفيين: العامل الأول = الله جل جلاله = المتقدم في الوجود والقادر.

رأي سيبويه: العامل الثاني = الإنسان = القريب والمباشر للفعل.

د- في اتفاق الجبرية والظاهرية على رفض العامل

موقف الجبرية هذا هو نفسه الذي نجده عند الظاهرية الذين هاجموا مفهوم العامل مع ابن مضاء الذي رفض بشدة أن يكون العامل أو الفاعل هو الإنسان أو المتكلم، فيقول: «وأما مذهب أهل الحق فإن هذه الأصوات إنما هي من فعل الله تعالى، وإنما تنسب إلى الإنسان كما ينسب إليه سائر أفعاله الاختيارية. وأما

---

(140) قال الشهرستاني في الملل والنحل: «واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها. مستحق على ما يفعله ثوابًا وعقابًا في الدار الآخرة. والرب تعالى منزّه أن يضاف إليه شر وظلم، وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم لكان ظالمًا، كما لو خلق العدل لكان عادلًا». أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، ط 2، 3 ج (بيروت: دار المعرفة، 1975)، ص 57.

(141) الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الله تعالى. وهو نقيض القدر، وهو إسناد الفعل إلى الإنسان، فالجبر إسراف في تفويض الأمر إلى الله حيث يصير العبد بمنزلة الجماد. والجبرية أصناف؛ فالجبرية الخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعلًا ولا قدرة على الفعل أصلًا. والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلًا. أما من أثبت للقدرة الحادثة أثرًا ما في الفعل، وسمى ذلك كسبًا فليس بجبري، وتقول الجبرية إن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازًا كما تنسب إلى الجمادات. انظر: الشهرستاني، ج 1، ص 86-87؛ أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط 4، 4 ج في 2 (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [1964-1965])، ج 3، ص 152، وأمين، ج 3، ص 81.

القول بأن الألفاظ يحدث بعضها بعضًا فباطل عقلًا وشرعًا، لا يقول به أحد من العقلاء لمعانٍ يطول ذكرها فيما المقصد إيجازه: منها أن شرط الفاعل أن يكون موجودًا حينما يفعل فعله، ولا يحدث الإعراب في ما يحدث فيه إلا بعد عدم العامل، فلا ينصب زيد بعد إن قولنا: «إن زيدًا»، إلا بعد عدم «إن».

الفاعل عند القائلين به إما أن يفعل بإرادة كالحيوان، وإما أن يفعل بالطبع كما تحرق النار ويبرد الماء، ولا فاعل إلا الله عند أهل الحق، وفعل الإنسان وسائر الحيوان فعل الله تعالى، كذلك الماء والنار وسائر ما يفعل، وقد تبين هذا في موضعه. وأما العوامل النحوية فلم يقل بعملها عاقل، ولا ألفاظها ولا معانيها لأنها لا تفعل بإرادة ولا بطبع»[142].

دل هذا وغيره مما يطول تعداده على أن تصوّر سيبويه للعاملية لا يخرج عن العلاقات الكونية والفعلية التي تفرضها قدرة الخالق المُحْدِثِ وتصرُّفُهُ في المخلوقات والمُحْدَثات من جهة الإيجاد، وإرادة الإنسان المخلوق في ما يوقعه على جهة الكسب الذي هو مناط الجزاء. ولما يجز عمل الاثنين القريب والبعيد لأن المقدور الواحد عند المعتزلة لا يجوز أن يكون مقدورًا لقادرين[143]، كما لا يجوز عند بعضهم في باب المداخلة والمكامنة والمجاورة أن يحل عرضان متغايران أو متضادان بمحل واحد.

3- مسألة العاملية والمجاورة

فيها سبعة مباحث:

أ- في قول سيبويه بعمل الجوار

جاء في «هذا باب ما يجري على الموضع لا على الاسم الذي قبله» قول سيبويه: «وقد حملهم قرب الجوار على أن جروا «هَذَا جُحْرُ ضَبٍّ

(142) أحمد بن عبد الرحمن بن مضاء القرطبي، كتاب الرد على النحاة، تحقيق شوقي ضيف، ط 2 (القاهرة: دار المعارف، 1982)، ص 87-88.

(143) عبد الجبار [القاضي]، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 4: رؤية الباري، ص 254.

خَرِبٍ» ونحوه»[144]. وجرى الكلام في هذا على غير وجهه في تبعية النعت للمنعوت، فالوجه كما يقول سيبويه: «الرفع، وهو كلام أكثر العرب وأفصحهم. وهو القياس، لأن «الخرب» نعت «الجحر»، و«الجحر» رفع، ولكن بعض العرب يجره. وليس بنعت للضب، ولكنه نعت للذي أضيف إلى الضب»[145].

علل سيبويه جره على الجوار بثلاث علل:

الأولى، لأنه نكرة كالضب.

الثانية، لأنه في موضع يقع فيه نعت الضب.

الثالثة، لأنه صار هو والضب بمنزلة اسم واحد.

ب- في مخالفة سيبويه لشيخه شرطه في الجوار

كان الخليل لا يجيز الجر على الجوار إلا إذا استوى المتجاوران في التعيين والنوع والعدد. قال: «لا يقولون إلا «هَذَانِ جُحْرَا ضَبٍّ خَرِبَانِ» من قبل أن الضب واحد، والجحر جحران، وإنما يَغْلَطُونَ إذا كان الآخِرُ بعدة الأول وكان مذكرًا مثلَه أو مؤنثًا. وقالوا: هَذِهِ جِحَرَةُ ضِبَابٍ خَرِبَة، لأن الضّباب مؤنثة ولأن الجِحَرَة مؤنثة والعدة واحدة فغلِطوا»[146]. وخالفه سيبويه قائلًا: ولا نرى هذا والأولَ إلا سواءً، لأنه إذا قال: «هَذَا جُحْرُ ضَبٍّ مُتَهَدِّمٌ»، ففيه من البيان أنه ليس بالضب، مثل ما في التثنية من البيان أنه ليس بالضب»[147]. ففي الأول قرينة معنوية وهي أن التهدم لا يكون وصفًا للضب وإنما هو للجحر، كما أن في الثاني قرينة لفظية وهي ضمير المثنى في «خربان» للجحرين. ثم استدل سيبويه على ذلك بقول العجاج: كَأَنَّ نَسْجَ العَنْكَبُوتِ المُرْمِلِ[148]، بجر

(144) سيبويه (1988)، ج 1، ص 67.

(145) المصدر نفسه، ج 1، ص 436.

(146) المصدر نفسه، ج 1، ص 437.

(147) المصدر نفسه، ج 1، ص 437.

(148) شاهده جر «المرمل» لجوارها «العنكبوت»، وكان الخليل لا يجيز الجوار على هذا النحو =

«المرمل» لمجاورته «العنكبوت» والنسج مذكر والعنكبوت مؤنث. فمتى أمن اللبس واتضح المعنى[149]، فإنه يجوز عندهم الجر على غير القاعدة في هذا الموضع، حيث يجر ما حقه الرفع أو النصب لمجاورته المجرور.

يرى الخليل أنك حين تقول: «مَرَرْتُ بِرَجُلٍ عَجُوزٍ أُمُّهُ» و«مَرَرْتُ بِرَجُلٍ طَالِقٍ امْرَأَتُهُ» خفضت «عجوزًا» وليس من نعت «الرجل»، إلا أنه لما كان من نعت «الأم» خفضته على القرب والجوار، وكذلك تقول «مَرَرْتُ بِامْرَأَةٍ شَيْخٍ أَبُوهَا» خفضت «شيخًا» وهو نعت «الأب» إلا أنه لما جاور «امرأة» خفضت ورفع «أباها» على الابتداء[150].

ج- أن الجوار قول لأرباب الصناعة النحوية وأنه لا وجه لإنكاره

عَدَّ ابن جني مثال «الجحر» من الجوار في المنفصل[151]، لأن له تصورًا بموجبه يذهب إلى أن الجوار نوعان، منه ما يكون في الألفاظ وهو قسمان: ما

= لعدم اتفاق المتجاورين في التذكير والتأنيث، وليس لسيبويه في هذا الشطر دليل، لأن العنكبوت جاء مذكرًا أيضًا، نقل ذلك عن العرب حيث أنشدوا:

على هطالهم منهم بيوت كأن العنكبوت هو ابتناها

(149) شرط ذلك فهم المعنى، إذ كان ابن الطراوة يقول: إذا فهم المعنى فارفع ما شئت وانصب ما شئت وإنما يحافظ على رفع الفاعل ونصب المفعول إذا احتمل كل واحد منهما أن يكون فاعلًا، وذلك نحو: «ضرب زيد عمرًا»، لو لم ترفع «زيدًا» وتنصب «عمرًا» لم يعلم الفاعل من المفعول. انظر: عبيد الله بن أحمد بن عبيد الله بن أبي الربيع، البسيط في شرح جمل الزجاجي، تحقيق ودراسة عياد بن عيد الثبيتي، 2 ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986)، ج 1، ص 262، وتعقب ابن أبي الربيع بن الطراوة وجعل رفع المفعول وإن فهم المعنى كالغلط.

(150) الخليل بن أحمد الفراهيدي، الجمل في النحو، تحقيق فخر الدين قباوة (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، ص 194-195، والظاهر أن الكتاب ليس للخليل، وإنما هو منسوب إليه على حد قول محقق الكتاب فخر الدين قباوة. ولا يمكن أن يكون للخليل أو من هو في عصره. ونُشِر الكتاب باسم مؤلفه الحقيقي أبي بكر أحمد بن الحسن بن شقير النحوي بعنوان المحلى: وجوه النصب، تحقيق فائز فارس عن مؤسسة الرسالة في بيروت، ودار الأمل في إربد في طبعته الأولى في عام 1408هـ/ 1987م. وفي تذكرة النحاة أن كتاب المحلى لأبي غانم المظفر بن أحمد بن حمدان النحوي في القرن الرابع للهجرة.

(151) ابن جني، الخصائص، ج 3، ص 220.

يكون في المتصل من الكلم[152] وما يكون في المنفصل[153]. والنوع الثاني ما يكون في الأحوال[154] وهو باب غريب كما قال أبو الفتح[155].

إلى هذا ذهب ابن هشام حين نص في قاعدة جامعة لهذا المعنى على «أن الشيء يعطى حكم الشيء إذا جاوره»[156]، وذكر لعمل الجوار شواهد وأمثلة متعددة ومنوّعة بين قراءات قرآنية وأحاديث نبوية وكلام للعرب منظوم ومنثور. وإن كان عد عمل المجاورة شاذًا في كتاب آخر[157]، وعلى الشذوذ حمله أيضًا ابن الأنباري في ردّه كلمات الكوفيين في «مسألة عامل الجزم في جواب الشرط»[158]. واعتبر أبو البقاء أن الإعراب على الجوار أو المجاورة[159]

---

(152) وهو ظواهر صرف صوتية في أغلبها.

(153) وهو ظواهر تركيبية نحوية في أغلبها.

(154) من أمثلته التي ذكرها ابن جني: «وذلك أنهم لتجاور الأزمنة ما يعمل في بعضها ظرفًا ما لم يقع فيه من الفعل، وإنما وقع في ما يليه، نحو قولهم «أَحْسَنْتُ إِلَيهِ إِذْ أَطَاعَنِي»، وأنت لم تحسن إليه في أول وقت الطاعة وإنما أحسنت إليه في ثاني ذلك. ألا ترى أن الإحسان مسبب عن الطاعة وهي كالعلة له ولا بد من تقدم وقت السبب على وقت المسبب كما لا بد من ذلك مع العلة لكنه لما تقارب الزمانان وتجاورت الحالان في الطاعة والإحسان أو الطاعة واستحقاق الإحسان صارا كأنهما إنما وقعا في زمان واحد». ابن جني، **الخصائص**، ج 3، ص 222.

(155) المصدر نفسه، «باب في الجوار،» ج 3، ص 278.

(156) ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب، ص 894.

(157) أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري، **شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب**، ومعه كتاب منتهى الأرب بتحقيق شرح شذور الذهب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط 10 (القاهرة: مطبعة السعادة، 1965)، ص 430.

(158) ابن الأنباري، **الإنصاف**، مج 2، ص 615: «وقولهم جحر ضب خرب محمول على الشذوذ الذي يقتصر فيه على السماع لقلته ولا يقاس عليه لأنه ليس كل ما حكي عنهم يقاس عليه». وانظر أيضًا كتابه: أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن الأنباري، **كتاب أسرار العربية**، عني بتحقيقه محمد بهجت البيطار، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق (دمشق: مطبعة الترقي، 1957)، ج 1، ص 295.

(159) ويسميه «المجاورة» في: أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، **التبيان في إعراب القرآن، المعروف، إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن**، تحقيق علي محمد البجاوي، 2 ج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1976)، ج 2، ص 209، ويصدقه ما في اللسان: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، 15 ج (بيروت: دار صادر، 1992)، ج 4، ص 153.

لا يصار له إلا للضرورة[160] ولا يحمل عليه ما وجدت عنه مندوحة. كما رفضه من المحدثين جميل علوش واعتبره خطأ ووهمًا من النحاة، فقال: «فهذا القول حجة مفلس، ليس في العربية شيء اسمه الجوار، وكل ما ورد من ذلك فهو ضرب من الوهم، إذ لا يقوم على منطق لغوي معروف»[161]، وهو رأي يفتقر إلى إدراك فلسفة النحو التي نحن في صددها.

د- في أن الجوار قول الكوفيين أيضًا

لعلك لا تعجب حين تعلم أن الكوفيين أنفسهم يقولون بالجوار لكن في باب غير هذا، حيث يعتقدون أن جواب الشرط مجزوم على الجوار، في حين اختلف البصريون على مذاهب ذكرها أبو البركات في مسائل الخلاف[162]، واحتج الكوفيون فقالوا: «إنما قلنا إنه مجزوم على الجوار لأن جواب الشرط مجاور لفعل الشرط، لازم له، لا يكاد ينفك عنه، فلما كان منه بهذه المنزلة في الجوار حمل عليه في الجزم، فكان مجزومًا على الجوار، واستدلوا بشواهد متعددة، منها قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الكِتَابِ وَالمُشْرِكِينَ﴾[163]، حيث خفض «المشركين» على الجوار وإن كان معطوفًا على «الذين» المرفوعة لأنها اسم «يكن»، وقراءة أبي عمرو وابن كثير وحمزة ويحيى أيضًا عن عاصم وأبي جعفر وخلف قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الكَعْبَيْنِ﴾[164] بخفض «أَرْجُلِكُمْ» لجوارها «بِرُؤُوسِكُمْ» رغم أنها معطوفة على ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾. ورد بلا

---

(160) العكبري، اللباب، ج 2، ص 52.

(161) جميل إبراهيم علوش، الإعراب والبناء: دراسة في نظرية النحو العربي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1997)، ص 74.

(162) ذهب أكثرهم إلى أن العامل فيه هو حرف الشرط، وذهب آخرون إلى عمل حرف الشرط مع فعل الشرط في الجواب، ورأى فريق ثالث أن حرف الشرط يعمل في فعل الشرط، وفعل الشرط يعمل في الجواب، وذهب أبو عثمان المازني إلى أنه مبني على الوقف. انظر: ابن الأنباري، الإنصاف، مج 2، ص 602.

(163) القرآن الكريم، «سورة البينة،» الآية 1.

(164) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية 6.

شك على هذا التأويل وغيره مما ساقه الكوفيون، غير أن ما يهمنا في هذا الموضع هو بيان اعتقاد الكوفيين أنفسهم في قوة عامل الجوار وليس تقويم مذهبهم.

هـ- أن الجوار علّة عقلية وشرعية كلية

القول بأثر المجاورة وعملها وجدناه مما يعتل به في بعض كتب الفقه في بعض الأحكام[165]، وفي باب الضمان والمعاوضة[166]، كما تحدثوا عنه في باب مجاورة الحرمين[167]، بمعنى الاعتكاف أو المقام بهما على الإطلاق[168]، كما ورد في أبواب أخرى لا تحصى كثيرة لولا خشية التطويل لبسطناها، كما

(165) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، أو، الفراسة المرضية في أحكام السياسة الشرعية، تحقيق عصام فارس الحرستاني؛ أخرج أحاديثه وعلّق عليها حسان عبد المنان (بيروت: دار الجيل، 1998)، ص 396-397. وانظر ما جاء في شرح العمدة لابن تيمية من تحريم كشف الفخذ للمجاورة: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، شرح العمدة في الفقه، 3 ج (الرياض: مكتبة العبيكان، 1993)، ج 2، ص 262.

(166) يقول ابن القيم الجوزية في حديثه عن معاوضة ما يكسر من آنية فيها صور محرمة: «وأما قبول ما فوق الحد المبطل للصورة لجعله آنية فلا يثبت به وجوب الضمان لسقوط حرمته حيث صار جزءًا من المحرم أو ظرفًا له كما أمر به النبي من كسر دنان الخمر وشق ظروفها فلا ريب أن للمجاورة تأثيرًا في الامتهان والإكرام، وقد قال تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلُهُمْ﴾ (القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية 140)، وسئل النبي عن القوم يكونون بين المشركين يؤاكلونهم ويشاربونهم، فقال: هم منهم، هذا لفظه أو معناه. فإذا كان هذا في المجاورة المنفصلة فكيف بالمجاورة التي صارت جزءًا من أجزاء المحرم أو لصيقة به وتأثير الجوار ثابت عقلًا وشرعًا وعرفًا».

(167) جاء في شرح النووي على مسلم: «وقد اختلف العلماء في المجاورة بمكة والمدينة، فقال أبو حنيفة وطائفة: تكره المجاورة بمكة، وقال أحمد بن حنبل وطائفة: لا تكره المجاورة بمكة بل تستحب وإنما كرهها من كرهها لأمور منها خوف الملل وقلة الحرمة للأنس وخوف ملابسة الذنوب فإن الذنب فيها أقبح منه في غيرها كما أن الحسنة فيها أعظم منها في غيرها، واحتج من استحبها بما يحصل فيها من الطاعات التي لا تحصل بغيرها وتضعيف الصلوات والحسنات وغير ذلك، والمختار أن المجاورة بهما جميعًا مستحبة إلا أن يغلب على ظنه الوقوع في المحذورات المذكورة وغيرها وقد جاورتهما خلائق لا يحصون من سلف الأمة وخلفها ممن يقتدى به. وينبغي للمجاورة الاحتراز من المحذورات وأسبابها والله أعلم». أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ط 2، 17 ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1972)، ج 9، ص 151-152.

(168) انظر: ابن منظور، لسان العرب، 15 ج (بيروت: دار صادر، 1992)، ج 4، ص 156.

وجدناه عند أرباب البلاغة في أبواب المجاز والاستعارة[169]، وعند المتصوفة في حديثهم عن المحبة والصحبة[170]، وذكره بعض شراح الحديث في فهمهم بعض ألفاظ متونهم وعباراتها[171]، كما وجدناه في البرنامج الكلامي المعتزلي، ولعل ذلك كله من آثار هذا الأخير، كما نعتقد أن القول به من النواتج الطبيعية للثقافة الأخلاقية الإسلامية التي تحتفل بالجار وبالجوار[172] وتجعل له أحكامًا وآدابًا رعاية لحرمته.

في الجملة تعتبر كل واحدة من هذه الاستعمالات التي سبقت أنها لا تخرج عن الدلالة على التماس والقرب المادي أو المعنوي. وهي في ما ذكرناه

---

(169) انظر: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، ط 2 (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، [1979])، ص 175. والمجاورة من علاقات المجاز المرسل، نحو: خلت الراوية، تريد المزادة أو السقاء، والراوية في الأصل البعير الذي يحملها، سميت باسمه لكونه حاملًا أو مجاورًا لها عند الحمل. ومن المجاورة الذهنية أو الذكرية «التغليب» في مثل: قابلت أبويك، ويثيب الله القانتين، وأنت تريد أباه وأمه، والقانتين والقانتات. ونحو قوله تعالى ﴿إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ (القرآن الكريم، «سورة الأعراف،» الآية 83). انظر: بدوي أحمد طبانة، معجم البلاغة العربية، ط 4 (بيروت: دار ابن حزم، 1997)، ص 145.

(170) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، خرّج آياته وأحاديثه ووضع حواشيه أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ج 1، ص 76. جاء فيه «ونفس المحب متخلصة عالمة بمكان ما كان يشركها في المجاورة طالبة له قاصدة إليه باحثة عنه مشتهية لملاقاته جاذبة له لو أمكنها كالمغناطيس والحديد وكالنار في الحجر وأجابت طائفة أخرى أن الأرواح خلقت على هيئة الكرة ثم قسمت فأي روحين تلاقيتا هناك وتجاورتا تآلفتا في هذا العالم وتحابّتا وإن تنافرتا هناك تنافرتا هنا وإن تآلفتا من وجه وتنافرتا من وجه كانتا كذلك ها هنا».

(171) من ذلك ما جاء في صحيح ابن حبان: «عن عياض بن حمار قال: قلت: ثم يا رسول الله الرجل يشتمني من قومي وهو دوني أعليَّ من بأس أن أنتصر منه، قال: المستبان شيطانان يتهاتران ويتكاذبان، قال أبو حاتم: أطلق صلى الله عليه وسلم على المستب على سبيل المجاورة، إذ الشيطان دلّه على ذلك الفعل حتى تهاتر وتكاذب لا أن المستبين يكونان شيطانين». انظر: أبو حاتم محمد بن أحمد بن حبان، صحيح ابن حبان، بترتيب علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، حقّق نصوصه وخرّج احاديثه وعلّق عليه شعيب الأرنؤوط وحسين أسد، ط 2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993)، ج 13، ص 35.

(172) جاء في المستدرك على الصحيحين قول الرسول: «والذي نفس محمد بيده لا تقوم الساعة حتى يظهر الفحش والتفحش وقطيعة الرحم وسوء المجاورة ويخون الأمين ويؤتمن الخائن». الحاكم النيسابوري، ج 1، ص 147، وأحمد بن محمد بن حنبل، المسند، شرحه وصنع فهارسه أحمد محمد شاكر وحمزة أحمد الزين، 20 ج (القاهرة: دار الحديث، 1995)، ج 2، ص 162.

كله أو أحلنا عليه مرعية عند أصحابها وتنزل عندهم بمنزلة عالية لولاها لما رأيتهم يعتبرونها، ويحصلون النتائج على مقدماتها، ويعتلون بقوّتها. حتى إنهم قالوا في ما قالوه من منظوم الكلام الذي غاب عنا صدره: «قد يؤخذ الجار بجرم الجار»، وليسوا يقصدون إلا التنبيه على قوة المجاورة[173].

و- في أثر الجوار والمماسة عند المعتزلة

إذا عدنا إلى البرنامج الكلامي الذي هو محط نظرنا وبحثنا وجدنا المعتزلة يبحثون مفهوم المجاورة وأثرها في حديثهم عن الجسم[174] والتأليف[175] والفعل المتولد[176]، يقول القاضي عبد الجبار: «ومما يدل على ذلك أيضًا أن المجاورة لو لم تولد التأليف كان لا يمتنع أن يجاور بين الجوهرين ولا يفعل فيهما تأليف»[177]، كما أن العلم عند بعضهم موجب للحياة بموجب المجاورة لأن القديم سبحانه «متى أراد فعل المعرفة وجب أن يفعل الحياة من حيث لا يصح وجودها إلا معها»[178]، ومما علم وتقرر عندهم «أن الواحد منا لا

---

(173) للمجاورة جذب (Attraction)، نجد آثاره في الأصوات كما في التركيب، وهذا الجذب يزداد كلما قصرت المسافة بين العنصر وما يجاوره، ولهذا نرى تأثير العنصر أقوى ما يكون في العناصر الملاصقة له مباشرة.

(174) المجاورة في الأجسام في مقابل مفهوم المداخلة، حيث يعتبرون أن القول بالمجاورة يتطلّب صلادة دنيا لجسمين تمنعهما من أن يشغلا حيزًا واحدًا.

(175) يقصدون به التركيب إما بين أجزاء الجسم الواحد وإما بين الجسمين أو بين الأعراض والجواهر.

(176) تقسم أفعال العباد إلى اختيارية واضطرارية، مباشرة وغير مباشرة. والأفعال الاختيارية هي التي يقصد إليها العبد عن علم وإرادة، وهي مناط التكليف كالصلاة والصوم. والأفعال الاضطرارية تحدث من نفسها ولا إرادة للمرء فيها، كفعل النار للإحراق والرعدة عند البرد، ونسبتها إلى الإنسان أحيانًا على سبيل المجاز لظهورها على يديه. والأفعال المباشرة هي التي تترتب عن العمل رأسًا، وغير المباشرة إنما هي آثار ثانوية له، وهي التي تسمى بالأفعال المتولّدة. يقول الإسكافي: «كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وقصد إليه وإرادة له فهو خارج من حد التولد داخل في حد المباشر». انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج 2، ص 409.

(177) عبد الجبار [القاضي]، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 9: التوليد، ص 43.

(178) المصدر نفسه، ص 43.

يجوز أن يفعل المجاورة ولا يقع التأليف، بل يجب وجوده لا محالة، فعلم أن المجاورة توجبه»[179]، بمعنى تولده.

قريب من المجاورة بحث المعتزلة مصطلح «المماسة»[180] كشرط في فعل الحركة، تضاف إلى الاعتماد[181]، قالوا: «ومما يدل على أن ما نفعله من الاعتماد[182] في محل القدرة يولد الفعل في غيره أن الواحد منا إذا ماس الشيء بيده، أو ماس ما مسه واعتمد عليه حصل فيه الحركات، ومتى لم تحصل المماسة لم تحصل الحركات، فلو لم تكن حادثة من جهته لم يجب وجودها على هذا الوجه، وبهذا الشرط لم تكن الحركات بأن تحصل في الجسم بلا مماسة أولى منها بأن تحصل مع المماسة، وكان لا يمتنع أن نعتمد بيدنا فيتحرك ما نأى عنا وما هو منفصل منا بحسب الاعتماد كما يتحرك الجسم إذا حصل بينه وبين يدنا مماسة»[183]. وأحسب أن اشتراط سيبويه والنحاة بعده امتناع الفصل بين العامل ومعمولاته في أكثر مواطن الكلام من آثار هذا المفهوم الكلامي، يقول سيبويه: «ومما لا تقدم فيه الأسماء الفعل الحروف العوامل في الأفعال الجازمة، وتلك: لم، ولما، ولا التي تجزم الفعل في النهي، واللام التي تجزم في الأمر. ألا ترى أنه لا يجوز أن تقول «لم زيد يأتك»، فلا يجوز أن تفصل بينها وبين الأفعال بشيء، كما لم يجز أن تفصل بين الحروف التي تجر وبين

---

(179) عبد الجبار [القاضي]، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 9: التوليد، ص 43.

(180) جاء عند المناوي في التوقيف على مهمات التعاريف:«المماسة ملاقاة الجرمين بلا حائل بينهما»، المناوي، ص 676.

(181) يذهب الجابري إلى أن الاعتماد من المفاهيم التي صاغها المتكلمون ليفسروا بها ظواهر طبيعية عدة مختلفة، لكن مترابطة، فمفهوم الاعتماد عندهم يشمل ما نعبّر نحن اليوم عنه في علم الفيزياء بمفاهيم عدة، مثل: المقاومة، الجاذبية، القوة، العطالة، فالظاهرة الطبيعية التي تنشأ من تفاعل الجاذبية والعطالة والمقاومة يفسرونها بالاعتماد. انظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1979)، ص 184.

(182) ورد مفهوم «الاعتماد» عند سيبويه مرات عدة، خصوصًا في القسم الخاص بالأصوات. وهو من المفاهيم التي تداولها المتكلمون كما ترى. ومن معانيه التي وجدنا اللسان العربي يسمح بتداولها: الاستناد والتورك والاستعانة والإدغام والاتكاء والتركح والقصد والتعويل، الذي يجمعها أنها قدرة متجهة متقوية بجسم على الاتصال.

(183) عبد الجبار [القاضي]، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 9: ص 60.

الأسماء بالأفعال، لأن الجزم نظير الجر، ولا يجوز أن تفصل بينها وبين الفعل بحشو، كما لا يجوز لك أن تفصل بين الجار والمجرور بحشو»[184].

لأجل أن يحافظ على مبدأ القرب والمماسة والله أعلم.

ز- في الاعتماد ما بين الكلام والنحو

إذ تقرر لدينا ما سبق تبين أن مفهوم الاعتماد نفسه الذي يوظفه المعتزلة في هذا المقام وظفه سيبويه في كتابه، خصوصًا في قسم الأصوات[185]، لتفسير ظاهرتي الجهر والهمس في الصوامت (الحروف) خصوصًا. فالاعتماد مظهر من مظاهر الاحتكاك العضوي، على التماس الذي لا يتسنّى إنجازه إلا في حدود المحل بين جسمين لإنتاج وإنجاز أي صوت أو حركة أو حتى سكون[186]، يقول القاضي عبد الجبار: «والذي يدل أولًا على أنه يوجد في المحل أنه يتولد عن اعتماد الجسم على الجسم ومصاكته له، ولا يجوز أن يولد اعتماد المحل على المحل ما يولده إلا في المحل الذي اعتمد عليه، يدل على ذلك توليد الاعتماد سائر ما يولده من الأكوان على اختلافها. ولولا أن ذلك كذلك لم يمتنع أن يولد الاعتماد، وإن لم يماس محله محل آخر، وفي تعذر ذلك دلالة على صحة ما قلناه»[187].

لأجل التدليل على اشتراط المماسة في التحريك وإنجاز الحركة، يقول القاضي عبد الجبار: «فإن قيل هلا جوزتم حصول الحركات في الأجسام من غير مماسة حتى يكون وجود المماسة وعدمها بمنزلة واحدة؟ قيل له: لأنا على طريقة واحدة نروم تحريك الحجر من غير مماسة بيننا وبينه فيتعذر ذلك، ومتى حصل بيننا وبينه مماسة تأتى، فعلمنا بأن المماسة شرط (...) ولولا أن

---

(184) سيبويه (1988)، ج 3، ص 111.

(185) انظر: سيبويه (1982)، ج 4، ص 434.

(186) يقول النيسابوري في مسائل في الخلاف: «لا يجوز أن تتولد الحركة إلا عن الاعتماد، وكذلك السكون لا يتولد إلا عن الاعتماد». أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق معن زيادة ورضوان السيد (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1979)، ص 188.

(187) عبد الجبار [القاضي]، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 7: ص 26.

الأمر كذلك لم يمتنع أن يفعل في ما بيننا، لأن تعذر ذلك إنما هو للحاجة إلى المماسة، فلو لم يحتج إليها لكان يتأتى الفعل في ما بيننا وبينه حائل»[188].

4- مسألة الفعل والفاعلية والانفعال

فيها مبحثان:

أ- في الفاعلية

تحته ثلاثة مطالب:

(1) في استلزام الفعل للفاعل

مما تقرر في العقائد الفلسفية الكلامية أن للممكن علّتي وجود وعلتي قوام، وعلتا الوجود هما «الفاعل + الغاية»، وعلتا القوام هما «المادة + الصورة». ويقرر القاضي عبد الجبار أن الكلام بما هو ممكن إنما يضاف إلى فاعله على جهة الفعلية[189]، ولا يتصور صدور للفعل من جهة الفاعلية العدمية لاستحالتها في العقل والواقع من جهة، ومن جهة أخرى ما يستلزمه منطق السببية والعلية من توافر كل معلول على علته ورجوعه في الاستناد إليها، وقيام ما يسمى عندهم في جملة العلل بالعلة الفاعلية. يقول سيبويه في «هذا باب الفاعلين والمفعولين اللذين كل واحد منهما يفعل بفاعله مثل الذي يفعل به وما كان نحو ذلك» وهو الباب المعروف عندنا بالتنازع، كما سبق الإلماع لذلك، مرسخًا هذا المفهوم الاستلزامي المنطقي[190] في الآن نفسه: «وكذلك تقول: «ضَرَبُونِي وَضَرَبْتُ

(188) عبد الجبار [القاضي]، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 9: ص 60.

(189) المصدر نفسه، ج 7: ص 26.

(190) دلالة الالتزام أو الاستلزام في المنطق هي «دلالة اللفظ على شيء خارج عن حقيقة معنى اللفظ ولازم اللفظ في الذهن (...) بأن كان ذلك الشيء الخارج عن الحقيقة، بحيث كلما ذكر اللفظ بادر ذلك الشيء إلى ذهن السامع أيضًا، كدلالة الشمس على ضوئها، فإن ضوءها خارج عن حقيقتها، ولكن الضوء هو بحيث كلما ذكرت لفظة «الشمس» ابتدر إلى الأذهان معنى ضوئها أيضًا، بالإضافة إلى نفس القرص». انظر: صادق الحسيني الشيرازي، الموجز في المنطق، ط 3 (بيروت: مؤسسة الوفاء، 1981)، ص 24.

قَوْمَكَ»، إذا أعملت الآخر فلا بد في الأول من ضمير الفاعل لئلا يخلو من فاعل. وإنما قلت: «ضَرَبْتُ وَضَرَبَنِي قَوْمُكَ» فلم تجعل في الأول الهاء والميم، لأن الفعل قد يكون بغير مفعول ولا يكون الفعل بغير فاعل»[191].

(2) في حقيقة الفاعل في النحو والكلام

الفاعل ربما يكون فاعلًا في اللفظ والمعنى، مثل «قَامَ زَيْدٌ»[192]، وربما يكون فاعلًا في اللفظ دون المعنى، مثل «مَاتَ زَيْدٌ»، وربما يكون فاعلًا في المعنى دون اللفظ، مثل ﴿كَفَى بِاللهِ شَهِيدًا﴾[193]. وهو عند بعض المتكلمين الذين توسعوا في بحثه فلسفيًا، عبارة عمن يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد، ومن قال إن السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الظل فقد تجوز وتوسع في التجوز توسعًا فحسب، وسنده في ذلك أن الفاعل سبب على الجملة، والسراج سبب للضوء والشمس سبب للنور، والحق أن الفاعل لم يسم فاعلًا صانعًا بمجرد كونه سببًا، كما هو رأي بعض النظار من الفلاسفة، بل بكونه سببًا على وجه الإرادة والاختيار، حتى لو قال قائل: الجدار ليس بفاعل والحجر ليس بفاعل والجماد ليس بفاعل، وإنما الفعل للحيوان لم ينكر ذلك، ولم يكن قوله كذبًا. فللنار فعل وهو التسخين، وللحائط فعل وهو الميل إلى المركز ووقوع الظل لأن ذلك صادر عنه، ويطلق بعض المتكلمين على كل موجود ليس بواجب الوجود لذاته بل موجود بغيره مفعولًا، ويسمون سببه فاعلًا، ولا يبالون أكان المسبّبُ فاعلًا بالطبع أم بالإرادة، كما لا يبالي غيرهم أنه كان فاعلًا بآلة أو بغير آلة، بل الفعل جنس ينقسم إلى ما يقع بآلة وإلى ما يقع بغير آلة، فكذلك هو جنس ينقسم إلى ما يقع بالطبع وإلى ما يقع بالاختيار، وردّ هذا بعض المتكلمين.

---

(191) سيبويه (1988)، ج 1، ص 79.

(192) الفاعل الحقيقي في الأدبيات اللسانية الأنغلوسكسونية Doer هو «من» أو «ما» قام بالفعل حقيقة، ولا يشترط فيه أن يكون الفاعل النحوي، لأن الفاعل النحوي ربما يكون مفعولًا أو أداة، ففي الجملة «فَتَحَ المِفْتَاحُ البَابَ»، يكون الفاعل النحوي هو المفتاح، لكن الفاعل الحقيقي هو الشخص الذي استخدم المفتاح. انظر: الخولي، ص 78.

(193) القرآن الكريم، «سورة الإسراء،» الآية 96.

إن قيل تسمية الفاعل إنما تعرف من اللغة وإلا ظهر في العقل أن ما يكون سببًا للشيء ينقسم إلى ما يكون مريدًا وإلى ما لا يكون، إذ العرب في عرفها اللغوي: تقول «النَّارُ تُحْرِقُ» و«الثَّلْجُ يُبْرِدُ» و«السَّيْفُ يَقْطَعُ» و«الخُبْزُ يُشْبِعُ» و«المَاءُ يَرْوِي»، فقولنا «يَقْطَعُ» معناه يفعل القطع، وقولنا «تُحْرِقُ» معناه تفعل الإحراق.

(3) في تأويل اختلافهم في الفاعل

في هذه المسألة افترق المتكلمون، فأخذ بعضهم بالفاعلية الحقيقية وتمسك بعضهم الآخر بالفاعلية المجازية[194]، لأن الفعل الحقيقي يكون بالإرادة، والدليل عليه أننا لو فرضنا حادثًا توقف حصوله على أمرين أحدهما إرادي والآخر غير إرادي، أضاف العقل الفعل إلى الإرادي، فكذا اللغة، فإن من ألقى إنسانًا في نار فمات، فيقال هو القاتل دون النار، حتى إذا قيل ما قتله إلا فلان كان صادقًا، لغة وعرفًا وعقلًا، مع أن النار هي العلة القريبة في القتل، وكأن الملقي لم يتعاط إلا الجمع بينه وبين النار، لكن لما كان الجمع بالإرادة وتأثير النار بغير إرادة سمّي قاتلًا ولم تسمَّ النار قاتلة إلا بمعنى استعاري[195].

باب التنازع الذي سبق أن شرحناه في مسألة العاملية والقدرة أنه راجع إلى خلاف كلامي في الأولى بالعمل والفعل، الإنسان القريب المباشر أم واجب الوجود القديم والأول، يمكن أن نعود بصورته أيضًا إلى ما قالت به طائفة من المتكلمين في تنازع الفعل والقوة من جواز وقوع فعل بين فاعلين بنسبتين مختلفتين، في إحداهما يكون محدثًا وفي الأخرى يكون كاسبًا، وهو رأي توفيقي في مجال الكلام حاول الخروج من مأزق المساءلة، وهذا مذهب النجار

(194) بناء عليه يستند مفهوم الفاعلية في النظر النحوي، لأننا نقول «مَاتَ زَيْدٌ»، ونعرب زيدًا فاعلًا، مع أنه لا يد له في الفعل بل هو قدره وأجله، أي فعل واجب الوجود. و«سَقَطَ الحَجَرُ» ليست فيه إرادة على حد الفاعل فيمن اشترط الإرادة مع سبق العلم.

(195) انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه علي بن محمد الدخيل الله، ط 3، 4 ج (الرياض: دار العاصمة، 1998)، ج 3، ص 964-971.

وضرار بن عمرو ومحمد بن عيسى بن حفص، والفرق بين هذا المذهب ومذهب الأشعريين من وجهين: أحدهما أن صاحب هذا المذهب يقول العبد فاعل حقيقة وإن لم يكن محدثًا مخترعًا للفعل، ويقول الأشعري يقول: العبد ليس بفاعل وإن نسب إليه الفعل، وإنما الفاعل في الحقيقة هو الله فلا فاعل سواه[196]. والثاني أنهم يقولون الرب هو المحدث والعبد هو الفاعل، وقالت فرقة أخرى: بل أفعال العباد فعل لله على الحقيقة وفعل العبد على المجاز، وهذا أحد قولَي الأشعري، وقالت فرقة أخرى، منهم القلانسي وأبو إسحاق في بعض كتبه، إنها فعل لله على الحقيقة وفعل الإنسان على الحقيقة، لا على معنى أنه أحدثها بل على معنى أنه كسب له، وقالت طائفة أخرى وهم جهم وأتباعه إن القادر على الحقيقة هو الله وحده، وهو الفاعل حقًّا ومن سواه ليس بفاعل على الحقيقة ولا كاسب أصلًا، بل هو مضطر إلى جميع ما فيه من حركة وسكون. وقول القائل قام وقعد وأكل وشرب مجاز بمنزلة مات وكبر ووقع وطلعت الشمس وغربت، وهذا قول الجبرية الغلاة، وقابله طائفة أخرى قالوا: العباد موجدون لأفعالهم، مخترعون لها بقدرتهم وإرادتهم، والرب لا يوصف بالقدرة على مقدور العبد، ولا تدخل أفعالهم تحت قدرته، كما لا يوصف العباد بمقدور الرب ولا تدخل أفعاله تحت قدرهم، وهذا قول جمهور القدرية وجميعهم متفقون على أن الله سبحانه غير فاعل لأفعال العباد، واختلفوا هل يوصف بأنه مخترعها ومحدثها وأنه قادر عليها وخالق لها؟ فجمهورهم نفوا ذلك، ومن يقرب منهم إلى السنّة أثبت كونها مقدورة لله، وأن الله سبحانه قادر على أعيانها، وأن العباد أحدثوها بإقدار الله لهم على إحداثها وليس معنى قدرة الله عليها عندهم أنه قادر على فعلها هذا عندهم عين المحال بل قدرته عليها إقدارهم على إحداثها فإنما أحدثوها بقدرته وإقداره وتمكينه وهؤلاء أقرب القدرية إلى السنّة[197].

---

(196) وممن يقرر أن الفاعل هو الله، الغزالي في: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط 4 (القاهرة: دار المعارف، القاهرة، 1966)، ص 66-68.

(197) انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي (بيروت: دار الفكر، 1978)، ص 51.

كما يدل الفعل على الفاعل بالضرورة الاقتضائية، يدل عليه المصدر الذي هو أصله الذي عنه انتُزِع ومنه اشتق الفعل، كما هو معروف من مذهب البصرية، يقول سيبويه في «هذا باب من المصادر جرى مجرى الفعل المضارع في عمله ومعناه»: «وإذا قلت: «عَجِبْتُ مِنْ ضَرْبٍ». فإنك لم تذكر الفاعل، فالمصدر ليس بالفاعل، وإن كان فيه دليل على الفاعل»[198].

ب- في صور الفعلية

تحته ثلاثة مطالب:

(1) في اللزوم والتعدي

إذا علم حاجة الفعل وافتقاره إلى الفاعل بالضرورة بعده[199]، يتقدم عليه ويسبقه في الوجود الأنطولوجي[200]، تقدّم العلة على معلولها والسبب على مسببه، فاعلم أن الفعل قد يرد في صورتين أخريين من جهة ما يصله لزومًا أو تعديًا:

الأولى: مكتفيًا بطلبه الفاعل الذي أوجده وتحقق به وهو ما يُسمى اللازم.

الثانية: طالبًا مفعوله أو مفعولاته إن كان من صنف ما يقع من جهة فاعلية على جهة مفعولية وهو المسمّى متعديًا.

قال الأعلم الشنتمري: «فعل الإنسان على ضربين: أحدهما فعل يفعله بنفسه لا يعتمد به غيره، كقولك: «قام زيد وقعد» ونحوه. ومعنى «فَعَلَه بنفسه»

---

(198) سيبويه (1988)، ج 1، ص 189.

(199) قال ابن مالك:

وَبَعْـدَ فِعْلٍ فَاعِـلٌ، فَـإِنْ ظَهَرْ   فَهُـو، وَإِلَّا فَضَمِيـرٌ اسْـتَتَرْ

(200) قيدنا السبق بالأنطولوجي احترازًا من السبق التركيبي النحوي، لأنه لا يقتضيه لأجل خروج الجملة من صفتها الفعلية إلى الاسمية حال تقدم الفاعل على فعله. قال الشهاب القاسمي: «فإن قلت: لِمَ امتنع التقديم لتوهم الفاعلية مع أنه لا يختلف المعنى، قلت: يختلفان بالجملة الاسمية والفعلية المختلفتين بإفادة الأولى الثبوت والدوام والثانية التجدد والحدوث». انظر: ياسين بن زين الدين العليمي، حاشية الشيخ ياسين العليمي على شرح الفاكهي لقطر الندى، ط 2 (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1971)، ج 1، ص 173.

أنه أحل القيام والقعود بنفسه، وأوجده في نفسه دون غيره. والآخر فعل يعتمد به غيره، فلا بد أيضًا في ذلك من أن يفعله بنفسه أو يفعل بسببه، ويعتمد به غيره، فأما ما يفعله بنفسه ويعتمد به غيره، فقولك: «شتمت زيدًا ومدحت عمرًا». والذي يفعل سببه بنفسه، فقولك: «ضَرَبْتُ زَيْدًا» و«قَتَلْتُ عَمْرًا»، فلما كان سبيل الفعل الذي يعتمد به الإنسان الفاعل غيره أن لا يكون له مفعول، وجب أن لا تقول: «ضَرَبْتُنِي» و«شَتَمْتُنِي»[201].

(2) في أن حاجة الفعل إلى الفاعل أقوى منه إلى المفعول

حاجة الفعل إلى الفاعل في الأصل النظري الكلامي أقوى من حاجته إلى المفعول الواقع عليه الفعل الحادث[202]، لأن الفعل كما يصرح سيبويه «قد يكون بغير مفعول، ولا يكون الفعل بغير فاعل»[203]. فبين اللازم والمتعدي اشتراك في طلب الفاعل وافتراق في الاكتفاء به كما هو حال اللازم أو طلب مفعول أو أكثر كما هو حال المتعدي. يقول ابن القيم مفسّرًا تفاوت القوة في استلزام الفاعل والمفعول: «دلالة الفعل على الفاعل أقوى من دلالته على المفعول به من وجهين: أحدهما أنه يدل على الفاعل بعمومه وخصوصه نحو «فَعَلَ زَيْدٌ» و«عَمِلَ عَمْرو»، وأما الخصوص فنحو «ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا»، ولا تقول «فَعَلَ زَيْدٌ عَمْرًا» إلا أن يكون الله هو الفاعل سبحانه.

الوجه الآخر أن الفعل هو حركة الفاعل، والحركة لا تقوم بنفسها وإنما هي متصلة بمحلها فوجب أن يكون الفعل متصلًا بفاعله لا بمفعوله، ومن ثم قالوا «ضَرْبُ زَيْدٍ لِعَمْرٍو» و«ضَرْبُ زَيْدٍ عَمْرًا» فأضافوه إلى المفعول باللام تارة، وبغير لام أخرى، ولم يضيفوه إلى الفاعل باللام أصلًا، لأن اللام تؤذن

---

(201) الأعلم الشنتمري، ج 2، ص 274.

(202) يعكس الرازي الاستدلال للبرهان على الاستلزام نفسه في العالم الحادث، فيقول: «لأن الفاعل لا بد له من فعل وهو المصدر، ولا بد لذلك الفعل من زمان، ولذلك الفاعل من عرض، ثم قد يقع ذلك الفعل في شيء آخر وهو المفعول به، وفي مكان، ومع شيء آخر، فهذا ضبط القول في هذه المفاعيل». انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج 1، ص 61.

(203) سيبويه (1988)، ج 1، ص 79.

بالانفصال، ولا يصح انفصال الفعل عن الفاعل لفظًا، كما لا ينفصل عنه معنى»[204]. وغير خافٍ أن تحليله هذا ينسجم خصوصًا مع الرؤية الظاهرية السنّية في القول بقصر الفاعلية الحقة على الله، ومر بنا شيء من هذا في باب سابق، فاذكره.

يورد ابن القيم جملة من الاستشكالات والاعتراضات في باب الاستلزام هذا، من جملتها أن الفعل لا يدل على الفاعل مُعَيَّنًا ولا على المفعول معينًا، وإنما يدل عليهما مطلقًا، لأننا إذا قلنا «ضرب» لم يدل على زيد بعينه، وإنما يدل على ضارب، وكذلك المضروب. وكان ينبغي ألا يعمل، حتى تقول «ضَرَبَ ضَارِبٌ مَضْرُوبًا» بهذا اللفظ لأن لفظ «زيد» لا يدل عليه لفظ الفعل ولا يقتضيه. فأجاب عن ذلك بأن الأمر وإن كان كما ذُكر، إلا أنه لا فائدة عند المخاطب في الضارب المطلق، ولا في المفعول المطلق، لأن لفظ الفعل تضمّنهما، فوضع الاسم المعين مكان الاسم المطلق تبيينًا له، فيعمل فيه الفعل لأنه هو في المعنى وليس بغيره، كما أن الواضع لم يضع هذه الألفاظ في أصل الخطاب، مقتضية فاعلًا مطلقًا ومفعولًا مطلقًا، وإنما جاء اقتضاء المطلق من جهة العقل لا من الوضع، والواضع إنما وضعها مقتضيات لمعين، من فاعل ومفعول طالبة له، فما لم يقترن بها المعين كان اقتضاؤها وطلبها بحاله، لأن الإخبار والطلب إنما يقعان على المعيّن[205].

(3) في حفظ معاني الرتب

إذا تأملنا في مفهوم الفاعلية والمفعولية اللتين يطلبهما الفعل على اللزوم أو التعدي، وجدنا أنهما معنيان أنطولوجيان، وإن كان أصل الوضع والترتيب يعطي حق التقدم للفاعل لشرفه وسابقته وفضله[206] يليه موضع المفعول لتبعيته ولحاقه الاستلزامي في حال التعدي، فإن هذه الرتب لا تؤثر شيئًا في حال

(204) ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، ج 2، ص 337-338.

(205) المصدر نفسه.

(206) في مسألة المفاضلة بين الفاعلية والمفعولية عند المتكلمين وصلتها بالعالمية والمعلومية، انظر: ابن تيمية الحراني، درء تعارض، ج 9، ص 409.

مخالفة الوضع الأصلي، أي «الحد» بعبارة سيبويه، ما دامت علامات الإعراب الدالة على مفهوم الفاعلية والمفعولية قائمة[207] إلا في حال تقدم الفاعل على فعله فإنه يخرجه من جهة التركيب إلى الاسمية بعد أن استقر قبل في الفعلية.

ذكر ابن جني في تعريف الفاعل ما نصّه: «اعلم أن الفاعل عند أهل العربية كل اسم ذكرته بعد فعل وأسندت ونسبت ذلك الفعل إلى ذلك الاسم، وهو مرفوع بفعله، وحقيقة رفعه بإسناد الفعل إليه، والواجب وغير الواجب في ذلك سواء. تقول في الواجب «قَامَ زَيْدٌ» وفي غير الواجب «مَا قَامَ زَيْدٌ» و«هَلْ يَقُومُ زَيْدٌ»[208].

غير أن الفاعل حال تقدمه على فعله وانقلابه إلى مبتدأ، إنما هو في الواقع حل محل المبتدأ وموضعه، لكننا حين نعرب ما وليه من فعل مع متعلقه خبرًا مثلًا، فإننا نقدّر الفاعل الأخير من جنس الفاعل الذي صار مبتدأ، ففي قولنا: «زَيْدٌ قَامَ» زيد مبتدأ مرفوع، وقام فعل ماضٍ يُقدّر له فاعل ضمير مستتر تقديره هو (أي زيد).

وظّف المتكلمون تقسيم الأفعال إلى لازمة ومتعدية في فهمهم أفعال الله التي رأوا أنها لا تخرج عن هذا التصنيف، فهذا ابن تيمية يقول: «والأفعال نوعان متعدٍ ولازم، فالمتعدي مثل الخلق والإعطاء ونحو ذلك، واللازم مثل الاستواء والنزول والمجيء والإتيان. قال تعالى ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾[209] فذكر الفعلين المتعدي واللازم، وكلاهما حاصل بمشيئته وقدرته وهو متصف به»[210].

---

(207) قال سيبويه مؤكدًا سبق الفاعلية على المفعولية في الوجود والإدراك وإن تأخرت في التركيب: وإن شئت أخرت الفصل في اللفظ وأصله التقديم، لأنه لا يمنعه تأخيره عمله مقدمًا، كما قال: ضربَ زيدًا عمرو، فعمرو مؤخر في اللفظ مبدوء به في المعنى. سيبويه (1988)، ج 1، ص 203.

(208) أبو الفتح عثمان بن جني، اللمع في العربية، تحقيق فائز فارس، المكتبة النحوية؛ 1 (الكويت: دار الكتب الثقافية، 1972)، ص 31.

(209) القرآن الكريم، «سورة الحديد،» الآية 4.

(210) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى، ج 6، ص 233.

أورد أبو سعيد سؤالًا على طريقة المتكلمين في عقب شرحه معنى الفعل عند صاحب الكتاب، فقال: «وأما الفعل فللسائل أن يسأل فيقول: لِم لقّب هذا بالفعل وقد علمنا أن الأشياء كلها أفعال لله تعالى ولخلقه؟

فالجواب في ذلك أن الفعل في حقيقته ما فعله فاعله فأحدثه، وإنما لقب النحويون أشياء من ألفاظهم ليرتاض بها المتعلمون ويتناولوها من قرب، وجعلوا لكل شيء مما خالف معناه معنى غيره من الألفاظ التي يحتاجون إلى استعمالها كثيرًا، لقبًا يرجع إليه لئلا يتّسع عليهم الألفاظ فيدخل الشيء في غير بابه، فلقبوا بالفعل كل ما دل لفظه على حدث مقترن بزمان ماض أو مستقبل أو مبهم في الاستقبال والحال لينماز مما لقبوه بالاسم والحرف»[211].

ثالثًا: ميتافيزيقا الاسم والصفة

نتناولها في مسألتين مهمتين: **الأولى** تختص بجانب الترتيب في الوجود، **والثانية** تُعنى بجانب فعل التسمية وعلاقة الاسم بالمسمى.

1- مسألة ترتيب الأسماء والصفات بين الكلام والنحو

فيها ثلاثة مباحث:

أ- في أن أصل ترتيب الأسماء والصفات والأفعال في النحو كلامي

ينطلق تصور سيبويه عن الاسم والفعل والصفة من ترتيب تُرَاعَى فيه أولوية الأسماء ثم بعدها الصفات، فالأفعال، وليست هذه مجرد تصورات فارغة، بل الحقيقة أن التزام هذا الترتيب يتجاوب بعمق مع التصور الديني العقدي لأسماء الله تعالى وصفاته وأفعاله[212]. فالأسماء هي التي تدل على الذات، والصفات تدل على أحوال اختلف في شأنها المتكلمون: هل هي عين الذات أم غيرها[213]،

---

(211) السيرافي، الورقة 2ب.

(212) أبو زيد، ص 98.

(213) إن الصفة في الحقيقة ما أنبأت عن معنى مستفاد يخص الموصوف وما شاركه فيه ولا يكون ذلك كذلك حتى يكون قولًا أو يدل على ما يدل النطق عليه وينوب منابه فيه، وهذا مذهب أهل =

ثم تأتي الأفعال. إذا كان الله فوجب معرفة ذاته أولًا، ثم معرفة صفاته[214] التي هي فرع من ذاته، ثم معرفة أفعاله حتى يستقر علم ما يجب في حقه وما لا يجب. فالاسم عند سيبويه «أبدًا له من القوة ما ليس لغيره»[215]، ومن المقرر عند جمهور النحاة أن الموصوف يتقدم على الصفة حال وصفه بها[216]، ولهذا لا يجوز الكلام عن الصفات إلا بعد وجود الموصوف ذاتًا أو جسمًا، لأن وجوده سابق من جهة، ويقتضيها في كل حال، ولا وجود له في حال تحققه إلا بها. وهي تابعة له في كل حال[217] وتقدم الذات (الموصوف) على الصفة في الوجود[218] نجد مرجعه في أصل كلامي يرجع إلى المعتزلة يرى أن الصفات تلحق بالذات لأن «العلم بصفة الشيء وحكمه فرع على العلم بذاته»[219].

عندهم أن الصفة عبارة عن كل أمر زائد على الذات[220] يفهم بمقتضى فهم الذات ثبوتيًا كان أم سلبيًا، فيدخل فيه الألوان والأكوان والأصوات

= التوحيد، وخالف فيه جماعة من أهل التشبيه. انظر: الشيخ المفيد، ص 56.

(214) يقول القاضي عبد الجبار: «موضوع النظر هو البحث في الصفة أو الصفات» في: عبد الجبار [القاضي]، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 12، ص 67-68.

(215) سيبويه (1982)، ج 4، ص 218.

(216) المقصود هنا النعت اللاحق (Post Adjective)، أي النعت الذي يأتي بعد الاسم الموصوف كما هي الحال عندنا في عربيتنا، ويقابله النعت السابق (Pre-Adjective) الذي يسبق الموصوف كما هي الحال في الإنكليزية.

(217) في النحو، كل صفة تتبع موصوفها تذكيرًا وتأنيثًا وتعريفًا وتنكيرًا وإفرادًا وتثنية وجمعًا وإعرابًا إذا كانت فعلًا له، وأما إذا كان وصف الشيء بفعل سببه كقوله «رَجُلٌ حَسَنٌ وَجْهُهُ، وَكَرِيمٌ آبَاؤُهُ، وَمُؤَدَّبٌ خُدَّامُهُ»، فحينئذ تتبعه في الإعراب والتعريف والتنكير لا غير. ويسمى توافق النعت والاسم (المنعوت) في الأدبيات اللسانية الأنغلوسكسونية Adjective-Noun Concord. انظر: الخولي، ص 6.

(218) كل صفة نكرة قدمت على الموصوف انقلبت حالًا لاستحالة كونها صفة تابعة مع تقدمها، فجعلت حالًا ففارقها لفظ الصفة لا معناها لأن الحال صفة في المعنى.

(219) عبد الجبار [القاضي]، المحيط بالتكليف، ص 21.

(220) واختلفوا هل يطلق في الصفات أنها لا هي الموصوف ولا غيره أم لا يطلق ذلك: فقال قائلون: ليست الصفات هي الموصوف ولا غيره. وقال آخرون: لا يقال للصفات هي الموصوف ولا يقال هي غيره، وامتنعوا من أن يقولوا إن الصفات لا هي الموصوف ولا هي غيره. واختلف من يثبت الصفات ولم يقل هي الباري ولم يقل هي غيره هل الصفات تتغاير وهل كل صفة منها هي غير الصفة الأخرى أم ليست غيرها. انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 170.

والإدراكات وغيرها. والعلاقة بين الصفة والموصوف هي النسبة الثبوتية، وتلك النسبة إذا اعتبرت من جانب الموصوف يعبّر عنها بالاتصاف، وإذا اعتبرت من جانب الصفة يعبّر عنها بالقيام[221].

اعتبار الصفات أعراضًا في مقابل اعتبار الموصوف (الاسم) جوهرًا[222]، من بين أهم المسوغات الكلامية المتوارية خلف التحليل النحوي الذي جعل أمثال سيبويه وابن السراج وغيرهما من النحاة يقولون بعدم جواز تقدم الصفة على الموصوف[223].

ب- في النظر إلى المسألة من جهة الجوهرية والأولية والافتقار

لما تقرر أن الجواهر سابقة على الأعراض، لأنها محلها، وجب القول إن الصفة لا تتقدم على الموصوف، وهذا نفسه ما دفع سيبويه إلى القول بأسبقية الاسم على الصفة والفعل المضارع الذي يأتي صفة مثل «ضارب» مِن «يضرب»، يقول سيبويه: «واعلم أن بعض الكلام أثقل من بعض، فالأفعال أثقل من الأسماء، لأن الأسماء هي الأولى، وهي أشد تمكنًا، فمن ثم لم يلحقها تنوين ولحقها الجزم والسكون، وإنما هي من الأسماء. ألا ترى أن الفعل لا بد له من الاسم، وإلا لم يكن كلامًا، والاسم قد يستغني عن الفعل، تقول:

- «اللهُ إلهنَا».
- «عَبْدُ اللهِ أَخُونَا».

---

(221) الكفوي، ص 546.

(222) انطلاقًا من أصل عقدي هو: الأشياء لا تخلو من أن تكون جوهرًا أو عرضًا. انظر: عبد الجبار [القاضي]، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 5، ص 98.

(223) أبو بكر محمد بن السري السراج، الأصول في النحو، تحقيق عبد الحسين الفتلي (بغداد: مطبعة النعمان، 1973)، ج 2، ص 225. ويقول الجرجاني في أسرار البلاغة: «وإن الصفة لا تتقدم على الموصوف إلا أن تزال عن الوصفية إلى غيرها من الأحكام». أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، نسخة صححها الشيخ رشيد رضا (بيروت: دار المطبوعات العربية، [د. ت.])، ص 3.

(...) وأما مضارعه في الصفة فإنك لو قلت:

- «أَتَانِي اليَوْمَ قَوِيٌّ».

- «أَلَا بَارِدًا».

- «مَرَرْتُ بِجَمِيلٍ».

كان ضعيفًا، ولم يكن في حُسْنِ:

- «أَتَانِي رَجُلٌ قَوِيٌّ».

- «أَلَا مَاءً بَارِدًا».

- «مَرَرْتُ بِرَجُلٍ جَمِيلٍ».

أفلا ترى أن هذا يقبح ههنا كما أن الفعل المضارع لا يتكلم به إلا ومعه الاسم، لأن الاسم قبل الصفة، كما أنه قبل الفعل. ومع هذا أنك ترى الصفة تجري في معنى يفعل، يعني «هذا رجل ضارب زيدًا»» [(224)].

الاسم قبل الصفة لأن الذات هي المحلاة بالوصف، ولا صفة من دون موصوف[(225)].

يقول سيبويه: «لأنك تبتدئ بالاسم ثم تصفه»[(226)]، كما سبقت الأسماء الأفعال لأن الفعل إنما يصدر عن الذات بعد كونها، ولا يعلم سبق الفعل في الوجود عن الذات التي هي محط إرادته وكينونته على جهة من الجهات.

الموصوفة، كما يقول سيبويه، في الأصل هي الأسماء[(227)]. ونزول الصفة مَرْتَبَة عن الاسم، وعدم اقتدارها أن تحل محله هو ما دعا سيبويه إلى أن يقول

---

(224) سيبويه (1988)، ج 1، ص 20-21.

(225) في الأدبيات اللسانية الأنغلوسكسونية يطلقون اسم الواصف التائه (Dangling Modifier)، أي الواصف بلا موصوف مذكور في الجملة، وهو عندهم خطأ في الاستعمال. انظر: الخولي، ص 64.

(226) سيبويه (1988)، ج 2، ص 29.

(227) المصدر نفسه، ج 1، ص 228.

في حديثه عن صفات الأحيان، أي الظروف في «هذا باب ما يكون فيه المصدر حينًا لسعة الكلام والاختصار»: ومما يختار فيه أن يكون ظرفًا ويقبح أن يكون غير ظرف، صفة الأحيان، تقول:

«سِيرَ عَلَيْهِ طَوِيلًا».

«سِيرَ عَلَيْهِ حَدِيثًا».

«وسِيرَ عَلَيْهِ كَثِيرًا».

«سِيرَ عَلَيْهِ قَلِيلًا».

«سِيرَ عَلَيْهِ قَدِيمًا».

إنما نصب صفة الأحيان على الظرف ولم يجز الرفع لأن الصفة لا تقع مواقع الاسم، كما أنه لا يكون إلا حالًا قوله:

«أَلاَ مَاءً وَلَوْ بَارِدًا».

لأنه لو قال: «وَلَوْ أَتَانِي بَارِدٌ»، كان قبيحًا.

ولو قلت: «آتِيكَ بِجَيِّدٍ»، كان قبيحًا حتى تقول: «بِدِرْهَمٍ جَيِّدٍ».

وتقول: «آتِيكَ بِهِ جَيِّدًا». فكما لا تقوى الصفة في هذا إلا حالًا أو تجري على اسم، كذلك هذه الصفة لا تجوز إلا ظرفًا أو تجري على اسم. فإن قلت: «دَهْرٌ طَوِيلٌ»، أو «شَيْءٌ كَثِيرٌ أَوْ قَلِيلٌ»، حَسُنَ[228].

ج- في ما يتفرع عن ذلك

مما يتفرع عن هذا تقرير سيبويه امتناع وصف المضمر في «هذا باب مجرى نعت المعرفة عليها»، لتعارض العلّتين الوصف والإضمار، فأنت لا تحتاج إلى الوصف إلا لتبيّن أكثر وترفع الغموض بالتمييز، أما حين تضمر فلأنك بعكس الأول لا تحتاج إلى مزيد بيان، فامتنع اجتماع التفصيل والطي

---

(228) سيبويه (1988)، ج 1، ص 227-228، وانظر أيضًا ص 290.

في محل واحد، يقول: «واعلم أن المضمر لا يكون موصوفًا، من قبل أنك إنما تضمر حين ترى أن المُحَدَّثَ قد عرف من تعني، ولكن لها أسماء تعطف عليها، تعم وتؤكد، وليست صفة، لأن الصفة تحلية نحو «الطويل»، أو قرابة نحو «أخيك» و«صاحبك» وما أشبه ذلك»[229].

يتفرع عنه أيضًا ما جوّزوه من تعدد النعوت والأوصاف[230] بما هي أعراض أمكن تعددها في الجوهر الواحد، حيث يقول سيبويه في «هذا باب مجرى النعت على المنعوت، والشريك على الشريك، والبدل على المبدل منه وما أشبه ذلك»: «فإن أطلت النعت فقلت: «مَرَرْتُ بِرَجُلٍ عَاقِلٍ كَرِيمٍ مُسْلِمٍ»، فأجره على أوله»[231]، ويقول أيضًا: «ومنه «مَرَرْتُ بِرَجُلٍ رَاكِبٍ وَذَاهِبٍ»، استحقهما لا لأن الركوب قبل الذهاب»[232]، وفي الكلام الفلسفي نجد ابن سينا ينقل هذا القول عنهم ويؤكده، يقول: «إن الشيء الواحد قد تكون له أوصاف كثيرة كلها ذاتية، لكنه إنما هو ما هو لا بواحد منها، بل بجملتها»[233]. يعني أن الشيء الموصوف هو جملة تلك الصفات، وليس يتحقق في الوجود بواحد إلا بها إما على الإجمال والاجتماع أو التفصيل والتوالي.

كل ما ذكرناه لك في هذا الموضع يجد مستنده في تقرير المعتزلة بأن العلم بالصفة يتبع العلم بالموصوف، وأنه لا يجوز أن يكون التابع أعلى حالًا في رتبة العلم به من المتبوع[234].

---

(229) سيبويه (1988)، ج 2، ص 11.

(230) وإلى هذا أشار ابن مالك بقوله:

وَإِنْ نُعُوتٌ كَثُرَتْ وَقَدْ تَلَتْ مُفْتَقِرًا لِذِكْرِهِنَّ أُتْبِعَتْ

انظر: بهاء الدين عبد الله بن عبد الرحمن بن عقيل، **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، [د. ت.])، ج 2، ص 188.

(231) سيبويه (1988)، ج 1، ص 422.

(232) سيبويه (1988)، ج 1، ص 429.

(233) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، ط 2 (القاهرة: محيي الدين الكردي، 1938)، ص 11.

(234) أبو الحسن بن محمد عبد الجبار [القاضي]، **المجموع في المحيط بالتكليف**، عني بتحقيقه ونشره جين يوسف هوبن اليسوعي ويان بترس؛ راجع التحقيق واستدركه دانيال جيماريه، 3 مج، بحوث =

2- مسألة الاسم والمسمى

فيها ثمانية مباحث:

أ- في أن الاسم هل هو المسمى أم ماذا؟

ذهب المتكلمون في موضوع الاسم والمسمى مذاهب شتى وتفرقوا في شأنها فرقًا متباينة المنحى، ولا نبتغي هنا تقصي هذه الآراء على طرافتها ودقتها وعمقها، لأن ذلك يطول بنا، وإنما نكتفي باستقراء عام وعاجل ننظم فيه أشتات هذه الآراء، حتى تتسنى لنا معرفة رأي سيبويه في المسألة لأننا وجدنا المتكلمين يستندون إليه، وينقلون عنه آراء لا تتفق، ولا تكاد تنسجم بل تفترق.

كما قلنا اختلف المتكلمون في طبيعة علاقة الاسم بالمسمى، وذهبوا فيها مذاهب أربعة، فإما أن الاسم هو عين المسمى، وإما أنه غير المسمى، وإما أنه هو المسمى وغيره، وإما أنه لا هو المسمى ولا هو غيره[235].

ب- في استشهاد ابن القيم بقول سيبويه

تكلم غير واحد من النظار في المسألة، ووجدناهم يستشهدون في الباب بمقالة سيبويه، أو بما اعتق كل منهم أنها مقالة له على الأصح، وهذا مثال نستوضح به المقالة، حيث أورد ابن القيم أن الاسم غير المسمى، لأن للفظ المؤلف من «الزاي والياء والدال» في «زيد» على سبيل المثال، حقيقة متميزة متحصلة، فاستحق أن يوضع له لفظ يدل عليه، لأنه شيء موجود في اللسان مسموع بالآذان، فاللفظ المؤلف من «همزة الوصل والسين والميم» يعني «اسم» عبارة عن اللفظ المؤلف من «الزاي والياء والدال» مثلًا، واللفظ المؤلف من

= ودراسات، سلسلة جديدة آ: اللغة العربية والفكر الإسلامي؛ 12، 19، 25 (بيروت: دار الشرق، 1962-1999)، مج 2، ص 241.

(235) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص 25-26؛ وأبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، كتاب التمهيد، عني بتصحيحه ونشره رتشرد يوسف مكارثي، منشورات جامعة الحكمة في بغداد. سلسلة علم الكلام؛ 1 (بيروت: المكتبة الشرقية، 1957)، ص 230-231، والرازي، كتاب حجج القرآن، ص 81-82.

«الزاي والياء والدال» عبارة عن الشخص الذي يوجد في الأعيان «الأشخاص» والأذهان (أي الفكر) وهو الذي نقصد به المسمى واللفظ الدال عليه (من الحروف) هو الاسم، وصار هذا اللفظ أيضًا مسمى من حيث كان لفظ «الهمزة والسين والميم» عبارة عنه. وهكذا نستنتج أن الاسم في أصل الوضع ليس هو المسمى، ولهذا تقول: سميت هذا الشخص بهذا الاسم، كما تقول حلّيته بهذه الحلية، والحلية غير المحلى، فكذلك الاسم غير المسمى. ونسب ابن القيم هذا الرأي إلى سيبويه، ونفى أن يكون مذهبه اتحادهما، فقال: صرح بذلك (أي بمفارقة الاسم للمسمى) سيبويه، وأخطأ من نسب إليه غير هذا، وادعى أن مذهبه اتحادهما والذي غَرَّ من ادعى ذلك قوله: «الأفعال أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء». وهذا لا يعارض نصه قبل هذا، فإنه نص على أن الاسم غير المسمى، فقال: اسم وفعل وحرف فقد صرح بأن الاسم كلمة. فكيف تكون الكلمة هي المسمى، والمسمى شخص؟ ثم قال بعد هذا: تقول سميت زيدًا بهذا الاسم، كما تقول علمته بهذه العلامة، وزعم أن في كتاب سيبويه قريبًا من ألف موضع جاء فيها ما يفيد أن الاسم هو اللفظ الدال على المسمى. ومتى ذكر الخفض أو النصب أو التنوين أو اللام أو كل ما يلحق الاسم من زيادة ونقصان وتصغير وتكسير وإعراب وبناء، فذلك كله من عوارض الاسم لا تعلق لشيء من ذلك بالمسمى أصلًا[236].

يجزم ابن القيم بأنه لم يرد عن نحوي قط ولا عربي أن الاسم هو المسمى. ويقولون «أجل مسمى» ولا يقولون «أجل اسم»، ويقولون مسمى هذا الاسم كذا، ولا يقول أحد اسم هذا الاسم كذا، ويقولون بسم الله ولا يقولون بمسمى الله، ونقل في ذلك جملة أحاديث احتج بها، منها قول النبي في

---

(236) ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، ج 1، ص 21-22، وانظر أيضًا: أحمد بن إبراهيم بن عيسى الشرقي، توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم: الموسوعة بالكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، تحقيق زهير الشاويش، ط 3، 2 ج (بيروت: المكتب الإسلامي، 1986)، ج 1، ص 69، وج 2، ص 30. وانظر في تفصيل المسألة أيضًا: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، نتائج الفكر في النحو، تحقيق محمد إبراهيم البناء، ط 2 (القاهرة: دار الاعتصام، 1984)، ص 35-40.

ما رواه البخاري ومسلم: «لي خمسة أسماء». ولا يصح أن يقال: «لي خمس مسميات». والحديث الذي رواه مسلم «تسموا باسمي». ولا يصح أن يقال: تسموا بمسمياتي. وما رواه البخاري ومسلم وأحمد أيضًا: «لله تسعة وتسعون اسمًا»، ولا يصح أن يقال تسعة وتسعون مسمى[237].

ج- في أن ابن القيم إنما كان ناقلًا عن شيخه ابن تيمية في المسألة

إلى هذا نفسه سبق ابن تيمية شيخ ابن القيم، فقال: «وقد احتج بعضهم بقول سيبويه إن الفعل أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء وبني لما مضى ولما لم يكن بعد. وهذا لا حجة فيه، لأن سيبويه مقصوده بذكر الاسم والفعل ونحو ذلك الألفاظ، وهذا اصطلاح النحويين سمّوا الألفاظ بأسماء معانيها، فسموا قام ويقوم وقم فعلًا، والفعل هو نفس الحركة، فسموا اللفظ الدال عليها باسمها، وكذلك إذا قالوا اسم معرب ومبني فمقصودهم اللفظ ليس مقصودهم المسمى، وإذا قالوا هذا الاسم فاعل فمرادهم أنه فاعل في اللفظ، أي أسند إليه الفعل ولم يرد سيبويه بلفظ الأسماء المسميات كما زعموا ولو أراد ذلك فسدت صناعته»[238].

د- في أن الاثنين لم يعدوا النقل عن السهيلي المغربي

وجدنا أن ما ورد عن ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في هذا الشأن هو نفسه عند أحد نحاة الغرب الإسلامي، ألا وهو أبو القاسم السهيلي[239] دفين مراكش (ت581هـ) في كتابه نتائج الفِكَرِ في النحو، ولا يبعد أن يكون ذلك منقولًا عنه، لأنه سابق عليهما في الزمان، حيث توفي ابن القيم في عام 751هـ[240]، واستند إلى نص لسيبويه في الكتاب لتأكيد مغايرة الاسم للمسمى في عقيدة إمام النحاة، وهو قوله في «هذا باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعولين، فإن

---

(237) ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد.

(238) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى، ج 6، ص 202.

(239) انظر ترجمته في: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 2، 2 ج (بيروت: دار الفكر، 1979)، ص 281.

(240) المصدر نفسه، ج 1، ص 63.

شئت اقتصرت على المفعول الأول، وإن شئت تعدى إلى الثاني كما تعدى إلى الأول»، «وسميته بفلان، كما تقول: عرفته بهذه العلامة وأوضحته بها»[241].
ومما قاله السهيلي بعد نقله كلام سيبويه واعتباره نصًا وبيانًا في التفرقة بين الاسم والمسمى: «وكذلك نص في ألف موضع في كتابه على أن الاسم هو اللفظ الدال على المسمى، لأنه متى ذكر الخفض أو التنوين أو الألف واللام وجميع ما يدخل على الأسماء ويعتريها من الزيادة والحذف... إلى غير ذلك مما ذكره سيبويه وجميع النحويين، إنه يعتري الاسم ويختص به، فلا تعلق لشيء من ذلك بالمسمى الذي هو الشخص. فسبحان الله كيف لا يستحي من عرف هذا من مذهب النحويين أجمعين ومن مذاهب العرب، ثم يخبر عن أحد منهم بأن الاسم هو المسمى. ما أشار إلى ذلك نحوي قط، ولا اعتقده عربي»[242].

هـ- في تعريف سيبويه الاسم

بالرجوع إلى الكتاب نجد عند سيبويه أن الاسم في النظر أحد أقسام الكلام الثلاثة وأولها، ويعقبه الفعل، ثم حرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل، وترك سيبويه مصطلح الاسم عاريًا عن التحديد، واكتفى بالتمثيل له على عادته في كثير من المواضع، مخالفًا المناطقة أهل الميزان في حرصهم على الحدود الجامعة المانعة، وقال: الاسم رجل وفرس «وحائط»[243]، ومما استرعى انتباهنا في هذا الصدد أن من نقل عن سيبويه تصوّره من المتأخرين للاسم اكتفى بالمثالين (رجل وفرس) وسكت عن «الحائط»، ابتداء من شارحه السيرافي[244] والمبرد في المقتضب[245] وابن السراج في الأصول[246] وكذا

---

(241) سيبويه (1988)، ج 1، ص 38.

(242) السهيلي، ص 41.

(243) سيبويه (1988)، ج 1، ص 12.

(244) السيرافي، الورقة 2ب. قال: «وأما الاسم فإن سيبويه لم يحده بحد ينفصل به عن غيره وينماز من الفعل والحرف، وذكر منه مثالًا اكتفى به عن غيره، فقال الاسم رجل وفرس».

(245) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، 4 ج (بيروت: عالم الكتب، 1963)، ج 1، ص 141.

(246) أبو بكر محمد بن السري السراج، الأصول في النحو، تحقيق عبد الحسين الفتلي (بغداد: مطبعة النعمان، 1973)، ج 1، ص 36.

أبو علي في تعليقته[247] والزمخشري في المفصل[248] وغيره[249]. الأمر الذي يدفع إلى التساؤل عن مدى صحة التحديد السيبويهي بأمثلته الثلاثة، خصوصًا أن محققه عبد السلام هارون وضع «الحائط» بين معقوفين إعلامًا منه، والله أعلم، بأنه زيادة انفردت بها نسخته المعتمدة.

هذا أمر يدعونا إلى التفكير أكثر في الحاجة إلى قيام تحقيق آخر باعتماد أكثر ما يمكن من النسخ التي لم يتسنَّ لعبد السلام هارون ومن سبقه الاعتماد عليها والمقابلة بينها، ودعانا إلى التفكير في هذا الأمر منذ زمن ليس باليسير بعد أن سجلنا جملة من الفوائت والاستدراكات على تحقيق الكتاب[250].

و- في ما تستبطنه عقيدة الاسم عند المعتزلة

على الرغم من أن سيبويه كان من القائلين إن الاسم غير المسمى[251] بحسب ما تفهم عبارته في باب «هذا باب تسميتك الحروف بالظروف وغيرها

---

(247) الحسن بن أحمد أبو علي الفارسي، التعليقة على كتاب سيبويه، تحقيق عوض بن حمد القوزي، 6 مج (القاهرة: مطبعة الأمانة، 1990)، مج 1، ص 14.

(248) الزمخشري، المفصل في صنعة الإعراب، ج 1، ص 22.

(249) انظر: أبو الحسين أحمد بن زكريا بن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، حققه وقدم له مصطفى الشويمي، المكتبة اللغوية العربية؛ 1 (بيروت: مؤسسة بدران للطباعة والنشر، 1964)، ص 89، وأبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، الجمل، عني بنشره وتحقيقه وشرحه ابن أبو شنب، ط 2، الدراسات العربية الإسلامية (باريس: مطبعة كلنكسيك، 1957)، ص 17.

(250) هذه الفوائت لا نعتقد أنها تُنقص من قدر المحقق عبد السلام هارون، ولهذا قلنا فوائت على التحقيق، وإن ارتبط التحقيق به، فكفى بالمرء نبلًا أن تُعدَّ معايبه، وجل سبحانه من لا يغفل أو ينام. إذ قام هارون بعمل ستحفظه له أجيال العربية ما دام سيبويه في الناس حيًا بعلمه. وانتهت الباحثة جنفياف هومبرت (Geneviéve Humbert) في بحث لها عن مسار نقل كتاب سيبويه وتحقيقه إلى موقف قريب من هذا، انظر: Geneviéve Humbert, «Remarques sur les éditions du Kitâb de Sibawayhi et leur base manuscrite,» in: *Studies in the History of Arabic Grammar II: Proceedings of the 2nd Symposium on the History of Arabic Grammar, Nijmegen, 27 April - 1 May 1987*, Edited by Kees Versteegh and Michael G. Carter, Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science. Series III, Studies in the History of the Language Sciences; v. 56 (Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins Pub. Co., 1990), pp. 179-187.

(251) يؤكد هذا قول سيبويه: «وتقول إذا نظرت في الكتاب: هذا عمرو، وإنما المعنى هذا اسم عمرو وهذا ذكر عمرو». انظر: سيبويه (1988)، ج 3، ص 269.

من الأسماء»[252]، وافق أصحابه المعتزلة[253] ولم يحد عنهم ولا خالفهم في مذهبهم الكلامي، حيث يميّزون في صفاته وأسمائه أنها ليست هو[254]، وأنها مخلوقة بخلافه سبحانه. يقول القرطبي يحكي مقالتهم حيث يعتقدون أن الله كان «في الأزل بلا اسم ولا صفة، فلما خلق الخلق جعلوا له أسماء وصفات فإذا أفناهم بقي بلا اسم وصفة وهذا قول المعتزلة، وهو خلاف ما اجتمعت عليه الأمة»[255]، وعدّه القرطبي أعظم في الخطأ من قولهم إن كلامه مخلوق. وأصل المسألة الخلافية عند المعتزلة اعتبارهم الوصف والصفة بمنزلة واحدة، كما اعتبروا الاسم والتسمية[256] شيئًا واحدًا، وهي كلها فعل

---

(252) وهذا نفسه ما انتهى إليه لطفي عبد البديع في مداخلة قيمة له بعنوان: «الاسم والمسمى» في ندوة نادي جدة الأدبي، حيث يرى أن من التجني على سيبويه أن يقال في ما ذكره من أن الأفعال أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء أن مذهبه اتحادهما بدعوى أنه أراد أحداث أصحاب الأسماء. لكن الباحث لا يكاد يجد رابطًا بين مقالة سيبويه ومذهب المعتزلة، بل يذهب على العكس من ذلك إلى القول إن سيبويه ومعه جمهور النحاة لم يكن ليشتبه عليهم الأمر كما اشتبه على المتكلمين الذين أخذوا الاسم على أنه مدلول وضحوا في سبيل ذلك بالدال، وهو في ذلك لا يميز بين مقالة المعتزلة والأشاعرة بل يحشر الجميع في خانة واحدة. انظر: لطفي عبد البديع، «الإسم والمسمى،» في: النادي الأدبي الثقافي التابع للرئاسة العامة لرعاية الشباب بجدة، قراءة جديدة لتراثنا النقدي (جدة: مطابع دار البلاد، [1990])، ص 211-212.

(253) ووافقت الإمامية من الشيعة المعتزلة في هذا القول. لمزيد من التفصيل، انظر: محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ط 4 (بيروت: مؤسسة الوفاء، 1984)، ج 4، ص 155.

(254) مما جاء عند العلامة المجلسي الشيعي في موسوعته بحار الأنوار أن هشام بن الحكم قال: سألت أبا عبد الله عن أسماء الله عز ذكره واشتقاقها، فقلت: الله، مما هو مشتق؟ قال: يا هشام، الله مشتق من أله، وأله يقتضي مألوهًا، والاسم غير المسمى، فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئًا، ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين، ومن عبد المعنى دون الاسم فذلك التوحيد. انظر: المجلسي، ج 4، ص 156.

(255) القرطبي، تفسير القرطبي، ج 1، ص 101.

(256) يقول القاضي عبد الجبار مرادفًا بين الاسم والتسمية، ومشترطًا وجود الشيء وعقله قبل الشروع في تسميته ما يلي: «الأصل في ذلك أن الشيء لا يصير معقولًا باسمه، بل يجب أن يكون معقولًا أولًا ثم يتبعه الاسم، فصارت الفائدة في المسمى غير معقودة بالاسم، فإذا لم يعقل الشيء امتنعت تسميته باسم. انظر: أبو الحسن بن محمد عبد الجبار [القاضي]، المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمي؛ مراجعة فؤاد الأهواني (القاهرة: الدار المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1965)، ص 306.

الإنسان الواصف والمسمي بالقصد[257]، يقول القاضي عبد الجبار: «الاسم إنما يصير اسمًا للمسمى بالقصد»[258]، وبناء عليه فهي كلها حادثة لأنه كما حكى الباقلاني عنهم «فوجب أنه لا صفة لله سبحانه قبل أن يخلق خلقه، وأن الخلق هم الذين يجعلون لله الأسماء والصفات، لأنهم هم الخالقون لأقوالهم التي هي صفات الله»[259].

شرح ابن تيمية ما وراء مقالة المعتزلة الذين يقولون إن الاسم غير المسمى، فقال: «ولكن هؤلاء الذين أطلقوا من الجهمية والمعتزلة أن الاسم غير المسمى مقصودهم أن أسماء الله غيره، وما كان غيره فهو مخلوق، ولهذا قالت الطائفة الثالثة لا نقول هي المسمى ولا غير المسمى»[260].

ز- في من نسب إلى سيبويه رأي الاتحاد

ذكر ذلك أبو سعيد السيرافي في شرحه، حيث رجّح أن تكون الأسماء في عبارة سيبويه موضع الخلاف يقصد بها أصحاب الأسماء، يقول: «وقال (يعني سيبويه) أخذت من لفظ أحداث الأسماء يعني أن هذه الأبنية المختلفة أخذت من المصادر التي تُحدِثها الأسماء، وإنما أراد بالأسماء أصحاب الأسماء وهم الفاعلون»[261]، وأورد جملة اعتراضات أجاب عنها، منها قوله: «فإن سأل سائل فقال: ما الدليل على أن الأفعال مأخوذة من المصادر؟ قيل له في ذلك ثلاثة أوجه:

أولها: أن الفعل دال على مصدر وزمان، والمصدر يدل على نفسه فقط، وقد علمنا أن المصدر أحد الشيئين اللذين دل عليهما الفعل، وقد صح في

---

(257) يقول سيبويه مؤكدًا هذا المعنى: «ألا ترى أنك لو سميت مؤنثًا بمذكر» (سيبويه (1988)، ج 3، ص 243). فالتسمية بلا شك من أفعال الإنسان الحادثة. انظر أيضًا: (ج 3، ص 323).

(258) عبد الجبار [القاضي]، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 5، ص 160.

(259) الباقلاني، ص 231.

(260) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى، ج 6، ص 204. وانظر أيضًا ما قاله الباقلاني في كتاب التمهيد، ص 231.

(261) السيرافي، الورقة 2ب.

الترتيب أن الواحد قبل الاثنين. فقد صح أن المصدر قبل الفعل لأنه أحد الشيئين اللذين دل عليهما الفعل.

والوجه الثاني: أن الفعل يصاغ بأمثلة مختلفة على أزمنة مختلفة نحو ضرب ويضرب واضرب، والمصدر في جميع ذلك واحد، فصار المصدر هو الذي يصاغ منه أمثلة الفعل المختلفة، لأنه واحد يوجد فيها كلها، ويبين ذلك أن الفضة والذهب وغيرهما مما يصاغ منه الصور الكثيرة المختلفة أصل المصور لوجوده في كل واحد منها، وكذلك المصدر أصل للأفعال لوجوده في كل واحد من أمثلتها المختلفة.

والوجه الثالث: أن الفعل أثقل من الاسم، وهو فرع عليه من قبل أنه لا يقوم بنفسه، والفرع لا بد له من أصل يؤخذ منه يكون حكم ذلك الأصل أن يكون قائمًا بنفسه غير محتاج إلى سواه، فعلمنا بذلك أن الفعل فرع ولا أصل له غير المصدر»[262].

الأمر نفسه عند ابن كثير في تفسيره، إذ نسب فيه إلى سيبويه خلافًا للرأي الأول، رأيًا يذهب إلى الاتحاد، يقوم على تأويل النص نفسه في الكتاب، قال: «وأما مسألة الاسم هل هو المسمى أو غيره ففيها للناس ثلاثة أقوال»، وذكر الأول الذي يعنينا، وهو أن الاسم هو المسمى ونسب القول به إلى أبي عبيدة وسيبويه، وجعله اختيارًا للباقلاني وابن فورك[263]. كما ذكر القرطبي في تفسيره الرأي نفسه ونسبه إلى سيبويه[264].

نقل ابن كثير عن الرازي في مقدّمات تفسيره استدلاله على مغايرة الاسم للمسمى بأنه قد يكون الاسم موجودًا والمسمى مفقودًا كلفظة «المعدوم»، وبأنه قد يكون للشيء أسماء متعددة مثل «المترادفة». وربما يكون الاسم واحدًا والمسميات متعددة مثل «المشترك».

---

(262) السيرافي، الورقة 3أ.

(263) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، ط 2، 7 ج (بيروت: دار الفكر، 1970)، ج 1، ص 19-20.

(264) القرطبي، تفسير القرطبي، ج 1، ص 103-104.

كما أن الاسم لفظ وهو عرض، والمسمى ربما يكون ذاتًا ممكنة أو واجبة بذاتها.

كما اعتبر أن لفظ النار والثلج لو كان هو المسمى لوجد اللافظ بذلك حر النار أو برد الثلج، ونحو ذلك. وكل ذلك دال على تغاير الاسم والمسمى[265].

في اعتبار الفرق من جهة الجوهرية والعرضية نجد القاضي عبد الجبار يقول: «الاسم عرض والمسمى جسم، ولا يجوز أن يكون الاسم هو المسمى»[266]. فالمسمى ينتمي إلى الوجود الأول المادي ذي الطبيعة الجسمية[267] والعيانية الجوهرية، في حين ينزل الاسم في مرتبة الوجود الثالث ذي الطبيعة العلامية اللفظية الدليلية بعد الوجود في الأذهان ذي الطبيعة العلمية الصورية[268].

ح- في أن علامية العلم عند سيبويه تأكيد على مذهبه الكلامي

في «هذا باب مجرى نعت المعرفة بها» الذي خصّه سيبويه للحديث عن المعارف وأنواعها، يطلق سيبويه اسم العلامة على العَلَم، يقول: «فالمعرفة خمسة أشياء: الأسماء التي هي أعلام خاصة، والمضاف إلى المعرفة إذا لم ترد معنى التنوين، والألف واللام والأسماء المبهمة والإضمار. فأما العلامة اللازمة المختصة فنحو زيد وعمرو وعبد الله، وما أشبه ذلك، وإنما صار معرفة لأنه اسم وقع عليه يعرف به بعينه دون سائر أمته»[269]. فالاسم العلم زيد أو غيره ليس هو المسمى نفسه، وإنما علامة وقعت أو أوقعت على المسمى

---

(265) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 19-20. وانظر النص الأصلي في: الرازي، مفاتيح الغيب، ج 1، ص 115-117.

(266) عبد الجبار [القاضي]، شرح الأصول الخمسة، ص 543.

(267) يخرج عن الجسمية القول في الذات الإلهية، حيث تنزهت عن الإدراك المادي المحسوس، وارتفعت عن التعقل في الحيز الملموس. إذ تنزه سبحانه عن التجسيم والتمثيل، وعن الأعراض والأغراض والأبعاض.

(268) انظر في هذه التقسيم الغزالي: الغزالي، المقصد الأسنى، ص 17-21.

(269) سيبويه (1988)، ج 2، ص 5.

واختصت به من أجل تمييزه ومعرفته في جماعته. فهناك وجودان عند سيبويه: الوجود العَلاَمِي العَلَمِي وهو وجود لغوي، والوجود الذاتي العيني وهو وجود أنطولوجي. وبينهما علاقة بلا شك اعتباطية لأجل تأسيس الفرق والتميز في المجال التداولي بين الموجودات. ويختص تأسيس الوجود العَلاَمِي العَلَمِي بالإنسان، بل هو من وظائفه الأساسية التي بها امتاز من غيره من الكائنات، ومُيِّزَ بها بين الموجودات[270].

رابعًا: ميتافيزيقا الأنطولوجيا الإنسانية

نحصرها في درس قضية الوجود المتفرد للكائن الإنساني، وإشكال فعله الصادر عنه ضلالة أو إضلالًا، اختيارًا أو اضطرارًا. وإذا كانت نظرية الذات والصفات هي لب التوحيد عند المعتزلة، فإن نظرية الأفعال هي لب العدل.

1- مسألة مرتبة الإنسان في الكون

فيها أربعة مباحث:

أ- في تمييز سيبويه بين الإنسان وغيره على مقتضى العلم والعقل

جاء في «هذا باب ما جرى من الأسماء التي من الأفعال وما أشبهها من الصفات التي ليست بعَمَلٍ نحو الحسن والكريم وما أشبه ذلك مجرى الفعل إذا أظهرت بعده الأسماءَ أو أضْمرتَها»، وهو باب تطرق فيه إلى لغة «أكلوني البراغيث»، ومساوقة النعت للفعل في الإفراد والتذكير وفروعهما، وقضايا أخرى تدخل في ما يعرف عندنا بالنعت السببي:

يقول: «وهذا في الواحد من الحيوان قليل، وهو في الموات كثير، فرقوا بين الموات والحيوان كما فرقوا بين الآدميين وغيرهم. تقول:

(270) يقول سيبويه عن أسماء الأماكن: «ألا ترى أنهم يخصونها بأسماء كزيد وعمرو». انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 36.

- «هُمْ ذَاهِبُونَ».

- «هُمْ فِي الدَّارِ».

ولا تقول:

- (جِمَالُكَ ذَاهِبُونَ).

ولا تقول:

- (هُمْ فِي الدَّارِ)، وأنت تعني الجمال.

ولكنك تقول:

- (هِيَ وَهُنَّ ذَاهِبَةٌ وَذَاهِبَاتٌ).

ومما جاء في القرآن من الموات قد حذفت فيه التاء قوله عز وجل: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى﴾[271]. وقوله: ﴿مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ البَيِّنَاتُ﴾[272].

وهذا النحو كثير في القرآن، وهو في الواحدة إذا كانت من الآدميين أقل منه في سائر الحيوان. ألا ترى أن لهم في الجميع حالًا ليست لغيرهم، لأنهم الأولون وأنهم قد فضلوا بما لم يفضل به غيرهم من العقل والعلم»[273].

هكذا يميّز سيبويه الاستعمال الجاري في مثل هذه القضية التركيبية[274] بين الإنسان/ الآدمي وغيره من المخلوقات[275]، ويعتل لذلك بما امتاز به هذا

---

(271) القرآن الكريم: «سورة البقرة،» الآية 275.

(272) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية 105.

(273) سيبويه (1988)، ج 2، ص 38-39.

(274) يقول الأعلم الشنتمري: «واعلم أن العرب جعلت لمن يعقل اختصاصًا في اللفظ يفصل بينه وبين ما لا يعقل، وإنما ذلك لأن من يعقل يخاطب ويأمر ويؤمر، ويخبر ويخبر عنه، وذلك الاختصاص جمعه جمع السلامة، والحق ما لا يعقل بلفظ المؤنث لنقص رتبته عما يعقل كنقص رتبة المؤنث عن المذكر، فجمع بالألف والتاء إذا سلم، كما جمع مؤنث من يعقل، وسمى سيبويه ما لم يكن من الحيوان مواتًا وإن كان في الحقيقة ليس من الحيوان ولا الموات لمساواته الموات في اللفظ». الأعلم الشنتمري، ج 2، ص 54.

(275) يُميّز المتكلمون ومعهم الحكماء بين الحيوان والموات، فالحيوان هو كل جسم حي (Animate)، والموات هو الجسم غير الحي، ويطلق على الجماد، وسيبويه كما هو ظاهر أشار إلى هذه =

الكائن الإنساني من مخالفة ومغايرة لجميع المخلوقات من جهة[276]، ومن جهة أخرى من تقدم وأولية ترفعه إلى أعلى المصاف، قال شارحه السيرافي مبيّنًا هرمية الوجود الأنطولوجي من جهة الأهمية والأولية: «خلق الله ما يعقل لعبادته المؤدية لهم إلى منافعهم، وخلق ما لا يعقل لمصالح ما يعقل. فهم الأصل في الخلق والأولون»[277]، فكان ما أودعه الله من نعمة العقل في بعض المخلوقات سببًا في تسخيره مخلوقات سلب منها العقل للقيام على خدمة العاقلة.

ب- في تقدم الإنسان على كم صورة يأتي؟

مرجع ذلك إلى أمور بينها استلزام وجودي:

- التقدم في السلم الحيواني الوجودي.
- التقدم بحيازة العقل ولازمته من العلوم والمعارف.
- التقدم بالقدرة على العبارة والإشارة عما يعانيه ويعتقده.

لئن كان التقدم في الأمر الأول يتيسر فهمه بما تواضعت العقول على التسليم به من ارتفاع الإنسان في أعلى هرم الوجود الحادث[278]، فإن التقدم في

= التفرقة حين قال: «فرقوا بين الموات والحيوان كما فرقوا بين الآدميين وغيرهم»، انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد الخوارزمي، «الحدود الفلسفية،» في: الأعسم، ص 213.

(276) نذكر في هذا الصدد ما حكاه ابن الأنباري في الإنصاف في المسألة السابعة عشرة بعد المئة «وزن إنسان وأصل اشتقاقه»، حيث اعتقد الكوفيون أنه على وزن «إفعال»، ومشتق من النسيان، في حين اعتقد البصريون أنه على وزن «فعلان» ومأخوذ من الإنس، وسمي الإنس إنسًا لظهورهم، كما سمي الجن جنًّا لاجتنانهم، أي لاستتارهم، كما يجوز عندهم أن يسمى الإنس إنسًا لأن هذا الجنس يستأنس به ويوجد فيه من الأنس وعدم الاستيحاش ما لا يوجد في غيره من سائر الحيوان. ابن الأنباري، الإنصاف، مج 2، ص 812.

(277) سيبويه (1988)، ج 2، ص 39، الهامش 5.

(278) جاء في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي: «الحادث ما يُلحَظ نفسه، والمُحْدَث ما يلحظ مع تعلق بالذي كان عنه مُحدَثًا، والحديث كالمتوسط بينهما مع تعلق بالزمان ومن كان منه». علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، كتاب الإمتاع والمؤانسة، اعتنى به وراجعه هيثم خليفة الطعيمي (بيروت: المكتبة العصرية، 2003)، ص 46.

الثاني – عند المعتزلة – من شرائط التكليف، أو مما يحسن به التكليف[279]، لأنه بالعقل[280] يتوصل إلى العلم بسائر ما كلّفه عقلًا وسمعًا مما طريقه الاستدلال، لأنه لا يصح أن ينظر في الدلائل إلا وهو كامل العقل وعالم بالدلائل على الوجه الذي تدل به، ولأنه متى لم يكن عاقلًا لم يصح أن يؤديها على الوجه الذي يستحق بها الثواب أو العقاب أو أن يمدح على فعلها أو يذم. والتقدم الثالث متصل بالثاني اتصال النتيجة بالسبب، إذ لا يتصور علم أو معارف من دون عبارة لفظية أو رمزية لأدائها وتحملها والاحتجاج عنها، يقول الرازي في مفاتيح الغيب منبهًا على هذه التراتبية: «أجسام العالم على ثلاثة أقسام، أحدها ما تكون خالية عن الإدراك والشعور وهي الجمادات والنباتات، وثانيها التي يحصل لها إدراك وشعور ولكنها لا تقدر على تعريف غيرها الأحوال التي عرفوها في الأكثر وهذا القسم هو جملة الحيوانات سوى الإنسان، وثالثها الذي يحصل له إدراك وشعور ويحصل عنده قدرة على تعريف غيره الأحوال المعلومة له وذلك هو الإنسان، وقدرته على تعريف الغير الأحوال المعلومة عنده بالنطق والخطاب»[281].

ج- في مائية الإنسان وموقع العقل منه

معلوم اختلاف المتكلمين في مائية الإنسان[282] ومن جملتهم المعتزلة[283]، لكننا نرى أنهم وإن افترقوا في كل شيء فإنهم مجمعون على أن الإنسان أرفع

---

(279) عقد القاضي عبد الجبار فصلًا في المغني سمّاه «فصل في حاجة المكلف إلى العقل والعلم ليحسن تكليفه». وأسهب في الاستدلال على وجوه الحاجة إليهما، ورد الإشكالات الواردة عليه. عبد الجبار [القاضي]، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 11، ص 371.

(280) في النحو يظهر بجلاء تمييز اللغويين القدماء والمحدثين بين ما يعقل وما لا يعقل، فاسم العاقل في الأدبيات اللسانية الأنغلوسكسونية High-Caste Noun اسم يتعلق بالإنسان لا بالجماد أو الحيوان أو النبات، ويقابله الاسم لغير العاقل Casteless Noun. انظر: الخولي، ص 118.

(281) الرازي، مفاتيح الغيب، ج 26، ص 187.

(282) المقصود بالمائية عند المتكلمين والفلاسفة على حد سواء الماهية أو حقيقة الشيء، وهي مشتقة من سؤال «ما هو؟»، وعندهم مقابل آخر هو الإنية، والمقصود به الوجود، وهو جواب عن سؤال «هل هو؟».

(283) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 329، وعبد الجبار [القاضي]، المجموع في المحيط بالتكليف، مج 2، ص 241.

الكائنات وأشرفها بما حباه الله من عقل وعلم هو مناط التكليف مع القدرة كما هو مسطّر عندهم. ولا نحتاج إلى التذكير بالمبدأ الاعتزالي المعروف: العقل قبل ورود السمع[284]. هذا المبدأ المرتب أصل من أصول المعتزلة المعروفة في الاستدلال والنظر[285]، ففي ترتيب الدلائل التي هي موضوع النظر يشغل دليل العقل المرتبة الأولى، وعلى صحته تتوقف صحة الدلائل الأخرى من كتاب أو سنّة أو إجماع، يقول القاضي عبد الجبار: «معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل (...) ما عداها فرع على معرفة الله بتوحيده وعدله»[286]، ومعلوم ما ترتب عن هذا القول بعد ذلك من ضرورة التأويل في المنظومة الفكرية الاعتزالية انتصارًا للعقل الذي هو أخص خصائص الإنسان، وبه كمال وجوده[287]. كما لا نحتاج إلى بسط القول في ما اقتضته قاعدتهم النظرية الأصولية هاته من القول بالتحسين والتقبيح العقليين في المجال القيمي الأكسيولوجي.

د- في التأويل من أجل الانسجام

إذا كان هذا وضع الإنسان في سلم الترتيب الوجودي من جهة النظر الاعتقادي، مَضَيْنَا مع إمام النحاة سيبويه في كتابه نستنطق نصوصه ونحاورها لنكشف عن مزيد من الجوانب التي تفسر موقفه العقائدي انطلاقًا من نظره

---

(284) يقول تعالى في «سورة الملك»: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الآية 10)، والصواب ما جاء به القرآن الكريم، إذ النجاة متعلقة بالسمع والعقل ينصر بعضهما بعضًا ويعضده، كما أن مدار التكليف على دلائلهما، والله أعلم. ومما جاء في أوائل المقالات للشيخ المفيد: القول في أن العقل لا ينفك عن سمع وأن التكليف لا يصح إلا بالرسل عليهم السلام، واتفقت الإمامية على أن العقل محتاج في علمه ونتائجه إلى السمع، وأنه غير منفك عن سمع ينبّه العاقل على كيفية الاستدلال، وأنه لا بد في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول، ووافقهم في ذلك أصحاب الحديث، وأجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية على خلاف ذلك، وزعموا أن العقول تعمل بمجردها من السمع والتوقيف». الشيخ المفيد، ص 3.

(285) انظر: القاسم بن إبراهيم العلوي الرسي [وآخ.]، رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الهلال، 1971)، ص 96.

(286) عبد الجبار [القاضي]، شرح الأصول الخمسة، ص 88.

(287) يقول القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة: «لا يجوز حمل هذا على ظاهره، ويجب أن يحمل على وجه يوافق الأدلة العقلية». عبد الجبار [القاضي]، شرح الأصول الخمسة، ص 382-386.

النحوي، لتستوقفنا إشارات لطيفة في الباب السالف الذكر نفسه، يقول فيها ناقلًا عن شيخه الخليل: «وأما ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[288] و﴿رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾[289] و﴿يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾[290]، فزعم أنه بمنزلة ما يعقل ويسمع، لما ذكرهم بالسجود، وصار النمل بتلك المنزلة حين حَدَّثْتَ عنه كما تُحدِّثُ عن الأناسي. وكذلك ﴿فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾، لأنها جعلت - في طاعتها، وفي أنه لا ينبغي لأحد أن يقول: مُطِرْنَا بنوء كذا، ولا ينبغي لأحد أن يعبد شيئًا منها - بمنزلة من يعقل من المخلوقين ويبصر الأمور.

قال النابغة الجعدي:

شَرِبْتُ بهَا وَالدِّيكُ يَدْعُو صَبَاحَهُ   إِذَا مَا بَنُو نَعْشٍ دَنَوْا فَتَصَوَّبُوا

فجاز هذا حيث صارت هذه الأشياء عندهم تؤمر وتطيع، وتفهم الكلام وتعبد، بمنزلة الآدميين»[291].

كلامنا على هذا النص[292] في ثلاث مسائل فرعية:

الأولى: أن العقل بمعناه الكوني القرآني العام ليس صفة تقتصر على بني البشر، يعني الآدميين، أو كما يعتقد بعض غلاة الفلاسفة هي مما امتازت به ثقافة الغرب وحضارته دون سائر الأمم والشعوب، بل هي فاعلية مخلوقية، أي ترتبط بكل مخلوق يسمع، ولا نعني مطلق السمع الدوابي الذي يتيحه التوافر على آلة السمع، بل سمع التدبر. لأنه ربما توجد الآلة ويتعطل معها الفهم والعقل، فلا جدوى منها، ولهذا قال الحق سبحانه: ﴿وَلَهُمْ آذَانٌ لا يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾[293].

---

(288) القرآن الكريم، «سورة الأنبياء،» الآية 33.

(289) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية 4.

(290) المصدر نفسه، «سورة النمل،» الآية 18.

(291) سيبويه (1988)، ج 2، ص 48-47.

(292) تفصيل المسألة نحويًا يمكن مراجعتها في باب الفعل المسند إلى أنواع الجموع الستة المعروفة (اسم الجمع، واسم الجنس الجمعي وجمع التكسير المذكري والمؤنثي وجمع السلامة للمذكرين والإناث)، وللعلماء في ذلك ثلاثة مذاهب. انظر: ابن عقيل، ج 1، ص 472.

(293) القرآن الكريم، «سورة الأعراف،» الآية 179.

يجب أن نُميّز بين نوعين من العقل: هناك عقل كسبي مرتهن بتصرف الإنسان في المعارف[294]، وهو شرط الابتلاء في عقب الحرية في الاختيار، أما العقل الذي نعنيه فهو العقل الوهبي وهو عقل الفطرة والتوحيد[295] الذي به تعبد المخلوقات كلها الله سبحانه وتُسبّحه: ﴿وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[296]. والعقل الوهبي ربما يصيبه العطل إذا لم يُغذَّ بالإيمان، كما ربما يُصاب العقل الكسبي بالتلف إذا لم يُغذَّ بالمعارف. وكلاهما دال على الله.

الثانية: أن مذهب سيبويه اعتقاد التوحيد أصلًا ومطلبًا ساريًا في كل مخلوق حادث. ولو كان معدودًا في الجمادات أو العجماوات مما لا يتصور حياته أو حراكه وتعقله كالشمس والقمر والنجوم والنمل «حيث صارت هذه الأشياء عندهم تؤمر وتطيع، وتفهم الكلام وتعبد، بمنزلة الآدميين»[297].

الثالثة: أن سيبويه يستغل فرصة تأويلية لجانب من جوانب اللغة ليشدد ويحذر من مغبة السقوط في مزالق التحريف العقدي انطلاقًا من العرف التداولي الذي تعود أصوله العقدية إلى ثقافة الجاهلية التي قطع معها الإسلام بالتوحيد على مقتضى عقيدة الإسلام، إذ «لا ينبغي لأحد أن يقول: مطرنا بنوء كذا»[298]، وكانت من الموروث اللساني الجاهلي، فوقع إبطاله وتحريم تداوله لمساسه بأصل العقيدة عند جميع أصحاب المقالات من المتكلمين الموحدين[299].

---

(294) يذهب الماوردي في كتابه أدب الدنيا والدين إلى فهم آخر للقسمين، يقول: «وقد ينقسم (أي العقل) قسمين: غريزي ومكتسب، فالغريزي هو العقل الحقيقي، وله حد يتعلق به التكليف، لا يجاوزه إلى زيادة، ولا يقصر عنه إلى نقصان، وبه يمتاز الإنسان عن سائر الحيوان، فإذا تم في الإنسان سمّي عاقلًا (...) وأما العقل المكتسب، فهو نتيجة العقل الغريزي، وهو نهاية المعرفة، وصحة السياسة، وإصابة الفكرة، وليس لهذا حد، لأنه ينمو إن استعمل، وينقص إن أهمل». أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، أدب الدنيا والدين، إشراف مكتب البحوث والدراسات (بيروت: دار الفكر، 1995)، ص 9-11.

(295) انظر ما قاله ابن وهب في: كتاب نقد النثر، في باب قسمة العقل 6.

(296) القرآن الكريم، «سورة الإسراء،» الآية 44.

(297) سيبويه (1988)، ج 2، ص 47-48.

(298) المصدر نفسه.

(299) انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، حقّق نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، ط 14، 5 ج (بيروت؛ الكويت: مؤسسة الرسالة؛ مكتبة المنار الإسلامية، 1986)، ج 2، ص 469.

لِما قاله سيبويه قصة من زمن الرسول تُعلّم الناس العقيدة الصافية ويصلهم بمسبب الأسباب، ويكشف لهم ضعف كل قوة سواه، حيث يروى أنه في إحدى المناسبات، ولعلّها الحديبية، أصابهم ليلة مطر، فلما صلى النبي الصبح، قال: أتدرون ماذا قال ربكم الليلة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. فقال: أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر، فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب، وأما من قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب[300].

عند ظهور العلّة يثبت الحكم كما يقال، وبانكشاف الغطاء ينقطع ولوع المستكشف، وهكذا يظهر لك جليًا ما أولته المعتزلة لمفهوم الإنسان ومرتبته وشرفه، في تطوير الفكر الكلامي الإسلامي باتجاه مزيد من الوعي والعمق والتعقل، وعي يأخذ بمفهوم الإنسان: كيانه ومسؤوليته بإزاء مفهوم إرادة الله وقدرته وسلطانه على الكون والبشر[301].

2- مسألة الضلالة والإرادة

هذه مسألة عظيمة وقع الخلاف فيها بين النفاة والمثبتين مع أنّها ظاهرة، غير أنها مع ظهورها مستشكلة تتعلق بأصل التخيير والتسخير الذي حارت فيه الأفهام والعقول. وكلامنا عليها يكون في أربعة مباحث:

أ- في اختلافهم في الضلالة وموقف سيبويه من خلال الكتاب

يسمي المعتزلة من لم يثبت للقدرة الحادثة أثرًا في الإبداع والإحداث استقلالًا جبريًا[302]، ومن مقتضيات البرنامج الكلامي الجبري التنصل من

---

(300) انظر: ابن قيم الجوزية: زاد المعاد، ج 3، ص 298؛ الوابل الصيب من الكلم الطيب، تحقيق محمد عبد الرحمن عوض (بيروت: دار الكتاب العربي بيروت، 1985)، ص 175؛ وأبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق إبراهيم سعيداي (الرياض: مكتبة الرشد، 1995)، ص 68؛ مجموع فتاوى، ج 6، ص 233، ومنهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، 9 ج (بيروت؛ القاهرة: مؤسسة قرطبة، 1986)، ج 5، ص 422.

(301) عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر (دمشق: دار الأهالي، 1987)، ص 51.

(302) الشهرستاني، ص 97.

تبعات أي فعل أو سلوك، ورده إلى القضاء والقدر، ووافقهم في بعض ذلك الأشاعرة في باب تقدير أعمال العباد والاستطاعة والتعديل والتجويز[303]، وامتنعت المعتزلة عن أن تقول إن الله أضل عن الدين أحدًا من خلقه[304]، وهو نفسه ما نتوقع أن سيبويه سيعتقده ويأخذ به.

جاء في «هذا باب أم المنقطعة»[305]، وهو باب خصّه للحديث عن سياقات وأوجه «أم»، ومنها المُسمّاة المنقطعة[306]، قوله: «وبمنزلة أم ها هنا قوله عز وجل ﴿الم، تَنزِيلُ الْكِتَابِ لا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ، أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ﴾[307]، فجاء هذا الكلام على كلام العرب قد علم تبارك وتعالى ذلك من قولهم، ولكن هذا على كلام العرب لِيُعَرَّفُوا ضَلاَلَتَهُمْ (...) ومثل ذلك قوله تعالى:﴿أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ﴾[308]. فقد علم النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمون أن الله عز وجل لم يتخذ ولدًا، ولكنه جاء على حرف الاستفهام لِيُبَصَّرُوا ضَلاَلَتَهُمْ»[309]. فأنت كما لا يخفى عليك تسمع وترى أن سيبويه ينسب الضلالة إلى العباد على منهج المعتزلة، كما سأبينه لك. فالضلالة ليست قدرًا مقدورًا، وجاء سياق الآيتين لتبصير القوم والإنكار عليهم لما انتهجوه وسلكوه من انحراف وزيغ.

---

(303) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، وضع حواشيه وعلّق عليه عبد الله محمود محمد عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص 67-79.

(304) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 262.

(305) لـ «أم» أربعة أوجه، فهي ترد متصلة ومنقطعة وزائدة كما تكون للتعريف على لغة طيء وحمير. ومعنى أم المنقطعة أي التي لا يفارقها الإضراب، ثم تارة تكون له مجردًا، وتارة تتضمن مع ذلك استفهامًا إنكاريًا، أو استفهامًا طلبيًا. انظر تفصيل ذلك في: ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب، ص 61-71.

(306) حكى ابن هشام خلافًا كلاميًا دقيقًا في مسألة «أم» المنقطعة، فقال: «ويقال «آلحسن أو الحسين أفضل أم ابن الحنفية؟» فتعطف الأول بأو، والثاني بأم، ويجاب عندنا (يعني عند أهل السنّة) بقولك: أحدهما، وعند الكيسانية (وهم من الروافض) بابن الحنفية، ولا يجوز أن تجيب بقولك الحسن أو بقولك الحسين، لأنه لم يسأل عن الأفضل من الحسن وابن الحنفية ولا من الحسين وابن الحنفية، وإنما جعل واحدًا منهما لا بعينه قرينًا لابن الحنفية، فكأنه قال: «أأحدهما أفضل أم ابن الحنفية؟»». ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب، ص 64.

(307) القرآن الكريم، «سورة السجدة،» الآيات 1-3.

(308) المصدر نفسه، «سورة الزخرف،» الآية 16.

(309) سيبويه (1988)، ج 3، ص 172-173.

يرى الزمخشري أن الهمزة للإنكار، تجهيلًا لهم وتعجيبًا من شأنهم، وافترض كما لو أنه قيل: «هبوا أن إضافة اتخاذ الولد إليه جائزة فرضًا وتمثيلًا، أما تستحيون من الشطط في القسمة؟ ومن ادعائكم أنه آثركم على نفسه بخير الجزأين وأعلاهما وترك له شرهما وأدناهما؟»[310]. ولم يمهله ابن المنير حتى رد عليه مدافعًا عن عقيدة أهل السُنّة في مواجهة مذهب المعتزلة، قال: «نحن معاشر أهل السُنّة نقول: إن كل شيء بمشيئة الله تعالى، حتى الضلالة والهدى: اتباعًا لدليل العقل، وتصديقًا لنص النقل في أمثال قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾[311]، وآية الزخرف هذه لا تزيد هذا المعتقد الصحيح إلا تمهيدًا، ولا تفيده إلا تصويبًا وتسديدًا»[312].

ب- في اختلاف المعتزلة في الإضلال

اختلفت المعتزلة في الإضلال على ثلاثة أقوال:

- فقال أكثرهم معنى الإضلال من الله يحتمل أن يكون التسمية لهم والحكم بأنهم ضالّون.

- أو لما ضلوا عن أمر الله سبحانه أخبر أنه أضلهم، أي إنهم ضلّوا عن دينه.

- كما يحتمل أن يكون الإضلال هو ترك إحداث اللطف والتسديد والتأييد الذي يفعله الله بالمؤمنين، فيكون ترك ذلك من باب إضلالهم ويكون الإضلال فعلًا حادثًا.

- ومما يحتمله أيضًا أن يكون حين وجدهم في ضلال أخبر أنه أضلّهم،

---

(310) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، رتّبه وضبطه وصحّحه محمد عبد السلام شاهين، 4 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، مج 4، ص 236؛ والبيضاوي، ج 5، ص 141؛ القرطبي، تفسير القرطبي، ج 16، ص 70، والطبري، ج 25، ص 55.

(311) القرآن الكريم، «سورة النحل،» الآية 93.

(312) ابن المنير، الانتصاف، ج 4، ص 235.

وهذا له ما يسوّغه في اللغة إذ يقال: أجبن فلان فلانًا، إذا وجده جبانًا. وقال بعضهم: الإضلال بمعنى الإهلاك والعقوبة[313].

ذهب الكفوي إلى أن من رأى إضلال الله تعالى على وجهين:

أحدهما أن يكون سببه الضلال، وهو أن يضل الإنسان فيحكم الله بذلك في الدنيا، ويعدل به عن طريق الجنة إلى النار في الآخرة. فالحكم على الضلال بضلاله والعدول به عن طريق الجنة هو العدل.

والثاني أن الله تعالى وضع جبلة الإنسان على هيئته إذا راعى طريقًا محمودة كانت أم مذمومة، ألفه واستطابه ولزمه وتعسر عليه صرفه وانصرافه عنه ويصير ذلك كالطبع. وهذه القوة في الإنسان فعل إلهي، ونفى الله عن نفسه إضلال المؤمن حيث قال: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ﴾[314]. ونسب الإضلال إلى نفسه للكافر والفاسق حيث قال: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعْسًا لَهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾[315]؛ ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾[316]؛ ﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ﴾[317]؛ ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾[318]، وعلى هذا الوجه تقليب أفئدتهم وأبصارهم والختم على قلوبهم وعلى سمعهم والزيادة في مرض قلوبهم[319].

هذا حديث يجمع بين النحو والتفسير والعقيدة، ويترجم تداخل هذه المعارف وخدمة بعضها بعضٍ.

ج- في أن المكر مكر الإنسان

ورد في «هذا باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لاتساعهم في الكلام، والإيجاز والاختصار» شاهد قرآني هو قوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ

---

(313) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 261-262.
(314) القرآن الكريم، «سورة التوبة،» الآية 115.
(315) المصدر نفسه، «سورة محمد،» الآية 8.
(316) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 26.
(317) المصدر نفسه، «سورة غافر،» الآية 74.
(318) المصدر نفسه، «سورة إبراهيم،» الآية 27.
(319) الكفوي، ص 577.

وَالنَّهَارِ﴾[320]. ذهب سيبويه في تأويله إلى نسبة الفعل والكسب إلى فاعله الإنسان، وإن كان ظاهره يعفي الإنسان من تبعات المسؤولية ويُلقيها على الدهر، يقول: «وإنما المعنى: بل مكركم في الليل والنهار»[321]. وتبنى رأس المعتزلة في التفسير جار الله الزمخشري هذا التأويل السيبويهي في كشافه فقال: «ومعنى ﴿مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾: مكركم في الليل والنهار، فاتسع في الظرف بإجرائه مجرى المفعول به وإضافة المكر إليه»[322] والنسبة إلى الإنسان جوهر الفلسفة المعتزلية ولب لباب أفكارها[323]، وهذا قريب مجانس لِما ذهبنا إليه في باب العاملية والقدرة.

قريب من هذا قول سيبويه: «ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿فَقُولا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾[324]، فالعلم قد أتى من وراء ما يكون ولكن اذهبا أنتما في رجائكما وطمعكما ومبلغاكما من العلم، وليس لهما أكثر من ذا ما لم يعلما»[325]. ترى كيف بسّط سيبويه تأويله العقدي في هذه المسألة، وهي فرعية كلامية تتعلق بما عرف عند المتكلمين بسبق العلم الإلهي وإشكال تأثيره في المعلوم وجودًا وعدمًا. والمعتزلة تؤكد أن سابقيته لا تقبح شيئًا ولا تحسنه، ولا تؤثر فيه وجودًا وعدمًا، ولا شك في أن المكلف عند أول أحوال تكليفه مخاطب بما أمر به وبما نهى عنه، فإن أريد بالابتلاء خلق الدواعي المتوافرة إلى المعصية، فذلك لا يخرجه عن الاختيار، وإن أريد إلجاؤه إليها فلا تكليف حينئذ، وإن أريد أنه يكون إلى فعلها أقرب منه إلى فعل الطاعة كالابتلاء الكائن عقوبة على معصية المعبّر عنه بالإضلال في الكتاب العزيز فاختيار المكلف بعد ذلك باقٍ[326].

---

(320) القرآن الكريم، «سورة سبأ،» الآية 33.

(321) سيبويه (1988)، ج 1، ص 212.

(322) الزمخشري، الكشاف، ص 3567.

(323) جدير بالذكر أن المفسرين ميّزوا مكر الله من مكر العبد الوارد في القرآن الكريم، لأن مكر العبد خبث، ومكر الله انتقام، ففي قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية 54)، قال الزجاج: «المكر من الخلائق خب وخداع، والمكر من الله المجازاة على ذلك، فسمي باسم ذلك لأنه مجازاة عليه». الزجّاج، ج 1، ص 419.

(324) القرآن الكريم، «سورة طه،» الآية 44.

(325) سيبويه (1988)، ج 1، ص 131.

(326) انظر: أبو إبراهيم محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، كتاب إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة، حقّقه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه محمد صبحي بن حسن حلاق (بيروت: ابن حزم، 1999)، ص 306.

د- في ما يتوارى من خطر القول بالقدر على الناس في سياسة أمورهم

إن جوهر فلسفة المعتزلة الإيمان بالمسؤولية الفردية للإنسان حامل الأمانة التي لم تحملها الجبال، الإنسان الفاعل، القادر، المسؤول، الفريد، الحر. وبوضعها الكائن البشري بصفته الزمانية في محور الكون فإنها ترجح الذاتية على الموضوعية، الجزئي على الكلي، خلافًا لفلسفة التواكل الجبرية التي لا محل فيها لإرادة الإنسان وكسبه. ولا ننسى في هذا المقام أن الأمويّين سبقوا فاتخذوا مسألة القدر أداة تبريرية لأعمالهم السيّئة، وكانوا ينسبون وضعهم الراهن بما فيه من شتى ضروب العيث والفساد إلى القدر. قال أبو هلال العسكري: إنّ معاوية أوّل من زعم أنّ الله يريد أفعال العباد كلّها[327]، ولأجل ذلك لما سألت أمّ المؤمنين عائشة، معاوية عن سبب تنصيب ولده يزيد للخلافة والإمامة، أجابها: أنّ أمر يزيد قضاء من القضاء وليس للعباد الخيرة من أمرهم[328]، وبهذا أيضًا أجاب معاوية عبد الله بن عمر عندما استفسر معاوية عن تنصيبه يزيد، فقال: إنّي أُحذّرك أن تشقّ عصا المسلمين وتسعى في تفريق ملئهم وأن تسفك دماءهم، وأنّ أمر يزيد قد كان قضاء من القضاء وليس للعباد خيرة من أمرهم[329].

كانت الحكومة الأموية، وبعدها العباسية، متحمّسة على تثبيت هذه الفكرة في المجتمع الإسلامي وكانت تواجه المخالِف بالاضطهاد.

قال أحمد محمود صبحي، في كتابه **نظرية الإمامة**: إنّ معاوية لم يكن يدعم ملكه بالقوّة فحسب، لكن بأيديولوجية تمسّ العقيدة في الصميم، حيث كان يعلن في الناس أن الخلافة بينه وبين علي قد احتكما فيها إلى الله، وقضى الله له على علي، وكذلك حين أراد أن يطلب البيعة لابنه يزيد من أهل الحجاز أعلن أن اختيار يزيد للخلافة كان قضاء من القضاء وليس للعباد خيرة في

---

(327) الشيخ المفيد، ج 22، ص 125.

(328) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، تحقيق طه محمد الزيني، 2 ج في 1 (القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه، [د. ت.])، ج 1، ص 167.

(329) المصدر نفسه، ج 1، ص 171.

أمرهم، وهكذا كاد يستقر في أذهان المسلمين أن كل ما يأمر به الخليفة حتى لو كانت طاعة الله في خلافه فهو قضاء من الله قُدّر على العباد[330]، فانظر هذا العبث بعقول العباد... وهذه الجملة كافية في هذا الموضع.

خامسًا: ميتافيزيقا التنزيه والتفرد

ندرس جملتها في مسألتين من مسائل التوحيد: **الأولى** تتعلق بعلم الله المفارق لمعرفة الإنسان، **والثانية** تتعلق بحكمته جُلّ شأنه وتصدّرها أفعاله كلها.

1- مسألة العلم والمعرفة

فيها أربعة مباحث:

أ- تمهيدي

تحته مطلبان:

(1) في ما يجوز إطلاقه من المعرفة أو العلم على الله

جرى التمييز عند المتكلمين في الحديث عن علم الله وإحاطته بالأشياء مجاريَ دقيقة ومتشعبة، فاختلفوا كعادتهم في علمه سبحانه بالجزئيات أو بالكليات، وعن تعلق علمه بذاته أو بمحل، وعن تعلقه بمعلومنا ... وما إلى ذلك من مسائل يطول ذكرها، كما ميّزوا في فحصهم عن معنى العلم وحقيقته بينه وبين المعرفة، فعندهم أن العلم هو إدراك الشيء على ما هو به، كما يقال عنه إنه ملكة يقتدر بها على إدراك الجزئيات، وترادف المعرفة العلم، وإن تعدت (أي المعرفة) إلى مفعول واحد وهو (أي العلم) إلى اثنين وقيل تفارقه بأن العلم لا يستدعي سبق جهل بخلافها (أي المعرفة)، ولهذا يقال الله عالم ولا يقال عارف[331].

---

(330) أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة عند الشيعة الإثني عشرية: تحليل فلسفي للعقيدة (بيروت: دار النهضة العربية، 1991)، ص 334.

(331) انظر: أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، حقّق النص وقدّم له مازن المبارك، مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1991)، ج 1، ص 66.

يُعرّف المناوي العلم أنه «الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع إذ هو صفة توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض أو هو حصول صورة الشيء في العقل والأول أخص»[332]. ومما ذكره مميزًا بينه وبين المعرفة قوله: إن «العرفان كالمعرفة إدراك الشيء بتفكر وتدبّر فهو أخص من العلم، ويقال: «فلان يعرف الله»، ولا يقال: «يعلم الله» لما كانت المعرفة تستعمل في العلم القاصر المتوصل إليه بتفكر، ويضاد المعرفة الإنكار، والعلم الجهل، والعارف المختص بمعرفة الله ومعرفة ملكوته وحسن معاملته تعالى»[333].

(2) في أن العلم والمعرفة عند المعتزلة مترادفان وعند الأشاعرة متغايران

مما يراه المعتزلة أن العلم والمعرفة مترادفان، إذ العلم بالنسبة إلى العباد تبيُّن وتحقُّق، وكلاهما يعني ذلك المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله[334]. وبذلك فإنه لا فرق بين المصطلحين، ولا بين فائدتيهما، ومن ثم يسمى كل عالم عارفًا. في حين يرى أهل السُنّة أنه وإن كان ثمة ترادف بين معنيي العلم والمعرفة، من حيث إن كلًا منهما يعني إدراك الشيء على ما هو عليه. إلا أن ثمة تباينًا بينهما من الوجوه التالية:

- المعرفة مسبوقة بجهل، أو إدراك مسبوق بجهل. وليس العلم كذلك، ولذلك يقال للحق سبحانه وتعالى عالم، ولا يقال له عارف.

- إن المعرفة ربما يراد بها العلم الذي تسبقه غفلة أو نسيان[335]، وليس العلم كذلك ومن ثم يسمى الله تعالى العليم وعالم الغيب وعلام الغيوب ولا يسمى عارفًا.

- تطلق المعرفة على إدراك البسيط، ويطلق العلم على إدراك المركب، فتقول: عرفت الله ولا تقول علمته.

---

(332) المناوي، ج 1، ص 523-524.

(333) المصدر نفسه، ج 1، ص 511.

(334) انظر: عبد الجبار [القاضي]: المحيط بالتكليف، ص 16، والمغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 12: النظر والمعارف، ص 16-59.

(335) المناوي، ج 1، ص 666.

- تطلق المعرفة على ما يدرك بآثاره ولا تدرك ذاته. ويطلق العلم على ما تدرك ذاته. ولذلك يقال: عرفت الله، ولا يقال: علمته.

- خلاف المعرفة الإنكار، وخلاف العلم الجهل. وذلك لأن في معنى المعرفة الاعتراف والإقرار.

- هناك من يرى أن المعرفة تستعمل في التصورات، والعلم يستعمل في التصديقات[336]. ولذلك تقول: «عرفت الله»، ولا تقول «علمته»، لأن من شرط العالم أن يكون محيطًا بأحوال المعلوم إحاطة تامة. ومن أجل ذلك وصف الله تعالى نفسه بالعلم لا بالمعرفة[337].

المعرفة	العلم
- يسبقها جهل أو غفلة أو نسيان	- لا يسبقه جهل
- إدراك جزئي بالآثار	- إدراك محيط بالذات
- إدراك للبسيط	- إدراك للمركب
- يقابلها (الإنكار)	- يقابله (الجهل)
- مجالها التصورات	- مجاله التصديقات
- يتعدى فعلها إلى مفعول واحد	- يتعدى فعله إلى مفعولين

ب- في بيان مذهب سيبويه

تحته مطلبان أيضًا:

(1) في أن مذهب سيبويه هو نفسه مذهب المعتزلة

ما يؤكد لنا أن سيبويه أخذ بمذهب المعتزلة[338] ما جاء في «هذا باب

(336) يُذكر أن الغزالي يستبدل في كتابه محك النظر كلمتي التصور والتصديق بكلمتي معرفة وعلم متابعًا في ذلك النحاة. انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، محك النظر في المنطق، ضبطه وصحّحه بدر الدين النعساني (بيروت: دار النهضة الحديثة، 1966)، ص 5.

(337) انظر: الرازي، محصل أفكار المتقدمين، ص 134-136.

(338) اعتبرت المعتزلة أن صفة العلم في الله من الصفات التي يمكن للغير أن يشاركه فيها، والحقيقة أن الإنسان يفارق الله في كيفية استحقاقه صفة العلم ويفارقه أيضًا في طبيعة العلم الذي يقدر عليه، وهذه المفارقة يمكن اختزالها في ثلاثة أمور: =

الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعولين، وليس لك أن تقتصر على أحد المفعولين دون الآخر»، حيث صرح بترادف فعلي المعرفة والعلم، وجواز حلول أحدهما محل الآخر، وتأويل النص القرآني بمقتضى هذا التصور الكلامي، يقول سيبويه: «وقد يكون «علمت» بمنزلة «عرفت» لا تريد إلا علم الأول. فمن ذلك قوله تعاليك ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ﴾[339]، وقال سبحانه: ﴿وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾[340]، فهي ههنا بمنزلة «عرفت» كما كانت «رأيت» على وجهين»[341]، والظاهر أن تأويل سيبويه للعلم بالمعرفة في الآيتين وإن كان وقف عند تخوم النظر النحوي المستلزم لحدود قوة التعدي المتفاوتة في الفعلين، فإن وراءه تتوارى الخلفية الكلامية التي وجدنا تفصيلها عند بعض حذاق المفسرين.

(2) في تأكيد أئمة التفسير للمسألة

في تفسير آية البقرة السالفة الذكر نجد القرطبي يركز في التفريق بينهما على ما سبق بيانه من إفادة المعرفة التصور وإفادة العلم التصديق[342]، يقول: «علمتم» معناه «عَرَفْتُم أَعْيَانَهُمْ»، وقيل «عَلِمْتُمْ أَحْكَامَهُمْ». والفرق بينهما أن

= – صفة العلم في الله ليست مغايرة له أو زائدة على ذاته بينما هذه الصفة في الإنسان حادثة ومتولدة من الاقتدار على النظر.

– علم الله ليس محدثًا، أي إنه لم يحصل عالمًا بعد أن لم يكن، بينما علم الإنسان حادث عن فعل آخر هو النظر.

– علم الله يحصل في لا محل، وعلم الإنسان يتولد في محل القدرة. انظر: عبد الجبار [القاضي]، المجموع في المحيط بالتكليف، مج 1، 195.

(339) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 65.

(340) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية 60.

(341) سيبويه (1988)، ج 1، ص 40.

(342) التصور هو الإدراك الساذج، وليست له أي قيمة موضوعية، لأنه عبارة عن وجود الشيء في مداركنا، ولذلك لا يمتلك صلاحية، أو صفة الكشف عن الواقع الخارجي، فيما تعتبر المعرفة التصديقية هي صاحبة الدور في هذا الكشف، أي إن موضوعية التصور منوطة بالتصديق. يقول صاحب السلم في المنطق:

إِدْرَاكُ مُفْـــرَدٍ تَصَـــورًا عُلِـــمْ ... وَدَرْكُ نِسْـــبَةٍ بِتَصْدِيـــقٍ وُسِـــمْ

انظر: نجم الدين علي بن عمر القزويني، الشمسية في القواعد المنطقية، تقديم، تحليل، تعليق، وتحقيق مهدي فضل الله (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998)، ص 43.

المعرفة متوجّهة إلى ذات المسمى، والعلم متوجه إلى أحوال المسمى، فإذا قلت: «عَرَفْتُ زَيْدًا» فالمراد شخصه، وإذا قلت: «عَلِمْتُ زَيْدًا» فالمراد به العلم بأحواله من فضل ونقص، فعلى الأول يتعدى الفعل إلى مفعول واحد، وهو قول سيبويه علمتم بمعني عرفتم، وعلى الثاني إلى مفعولين. وحكى الأخفش «وَلَقَدْ عَلِمْتُ زَيْدًا وَلَمْ أَكُنْ أَعْلَمُهُ»، وفي التنزيل: ﴿لا تَعْلَمُونَهُمُ اللهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ كل هذا بمعنى المعرفة»[343].

ذهب الألوسي إلى أننا إذا «قلنا «عَلِمْتُ زَيْدًا مُقِيمًا» يجب أن يكون العلم بزيد متقدمًا قبل هذا العلم، وهذا العلم إنما يتعلق بإقامته، وكذلك إذا قلت «مَا عَلِمْتُ زَيْدًا مُقِيمًا» فالذي لم يعلم هو إقامة زيد، وأما هو فمعلوم، وذلك مستفاد من جهة الوضع، فحيث أثبت العلم أو نفي فلا بد أن يكون الأول معلومًا فيتعين حمل العلم على المعرفة»[344].

إلى المعنى ذاته ذهب الطبري[345] والسيوطي[346] والثعالبي[347] والعكبري الذي قال: «وقد تكون «علمت» بمعنى «عرفت»، فتتعدى إلى واحد كقوله تعالى: ﴿وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ﴾، لأن المعرفة والجهالة تتعلق بعين زيد لا بصفته»[348].

ج- في رأي تقي الدين المصري

ذكر تقي الدين المصري موضحًا أكثر الفرق في استعمال فعلَي العلم والمعرفة، أن «علمت إذا أردت بها علم الشخص فقط تعدت إلى واحد، كقول

(343) القرطبي، تفسير القرطبي، ج 1، ص 439.

(344) الألوسي الكبير، ج 14، ص 201.

(345) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، 12 ج (القاهرة: دار الحديث، 1987)، ج 1، ص 329.

(346) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، 8 ج (بيروت: دار الفكر، 1993)، ج 1، ص 184.

(347) عبد الرحمن بن محمد الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، أو، تفسير الثعالبي (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، [د. ت.])، ج 1، ص 73.

(348) العكبري، اللباب، ج 1، ص 251.

القائل «عَلِمْتُ زَيْدًا» أي «عرفته» وكان أولًا لا يعرفه وفي التنزيل ﴿لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ معناه «لاَ تَعْرِفُونَهُمُ اللهُ يَعْرِفُهُمْ»، وإضافة «المعرفة» إلى «الله» سبحانه مجاز (...)، وقال عز وجل: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ﴾، أي «عرفتم»، فإذا أردت بالعلم معرفة خبره تعدى إلى مفعولين، وربما يكون الأول معروفًا، وغير معروف مثل أن تقول «سَمِعْتُ بِزَيْدٍ وَلاَ أَعْرِفُهُ وَقَدْ سَمِعْتُ مَا أَلَّـفَهُ مِنَ الفِقْهِ وَقَدْ عَلِمْتُهُ فَقِيهًا وَإِنْ كُنْتُ لاَ أَعْرِفُهُ»، فهذا يراد به معرفة الثاني دون الأول، وربما تعرفه وتعرف فقهه إلا أن الفائدة فيه معرفة الثاني وهو الفقه، كما أنك إذا قلت «ظَنَنْتُ زَيْدًا فَقِيهًا»، فالظن في الفقه لا في زيد، فعلمت بهذا أن القصد في علمت زيدًا فقيهًا إنما هو في الثاني دون الأول بدليل «ظَنَنْتُ زَيْدًا قَائِمًا»، والظن لم يقع بالأول، كذلك «عَلِمْتُ زَيْدًا قَائِمًا» والقصد أنك تعلم قيامه ولست تخبر أنك علمت زيدًا، لأنه قد يمكن أن تعلمه ويمكن ألا تكون علمته، وإنما القصد بعلم قيامه لا غير»[349]، ورأى تقي الدين المصري أن الأصل في المعرفة أن تكون بالعين، ولهذا يقولون العريف بمعنى الذي يعرف أصحابه بعينه، وأصل العلم بالقلب، ثم يوقع العلم موقع المعرفة، يقال «عَلِمْتُ زَيْدًا»، أي عرفته، وتوقع المعرفة موقع العلم ويقال «عَرَفْتُ فِقْهَهُ» إلا أنه لا يجاوز مفعولًا واحدًا لأنك نزلت القلب منزلة العين فجعلت معرفته كمعرفة العين التي لا تجاوز مفعولًا واحدًا[350].

د- في ضروب المعرفة

تحته مطلبان:

(1) في بيان الفرق بين معرفة القلب ومعرفة العين

جاء في «هذا باب مجرى نعت المعرفة عليها» تمييز سيبويه بين معرفة القلب ومعرفة العين، أي بين المعرفة العقلية والحسية، أو ما يسمى عند

---

(349) سليمان بن بنين الدقيقي، اتفاق المباني وافتراق المعاني، تحقيق يحيى عبد الرؤوف جبر (عمان: دار عمار، 1985)، ج 1، ص 207-208.

(350) المصدر نفسه.

المتكلمين بمعاينة البصر ومعاينة البصيرة»، يقول: «وإنما منع هذا أن يكون صفة للطويل والرجل أن المخبر أراد أن يقرب به شيئًا ويشير إليه لتعرفه بقلبك وبعينيك دون سائر الأشياء. وإذا قال «الطويل» فإنما يريد أن يعرفك شيئًا بقلبك ولا يريد أن يُعرِّفْكهُ بعينك، فلذلك صار هذا ينعت بالطويل ولا ينعت «الطويل» بهذا، لأنه صار أخص من «الطويل» حين أراد أن يعرفه شيئًا بمعرفة العين ومعرفة القلب. وإذا قال «الطويل» فإنما عرفه شيئًا بقلبه دون عينه، فصار ما اجتمع فيه شيئان أخص»[351].

الأشياء لما كانت لا تنفك عن أحد الوجودين إما الذهني أو الخارجي، جعل المتكلمون لها مرتبتين في التحقق بمعرفتهما تلائم طبيعة الوجودين السابقين، فلاءمت المعرفة العقلية والقلبية[352] الوجود الذهني، ولاءمت المعرفة الحسية الوجود الخارجي. وإذا عرفت هذا فالمعاينة نوعان: معاينة بصر للوجود المحسوس ومعاينة بصيرة للوجود المفارق[353]. ومما تقرر أن الحكم على هذه الموجودات بشيء ما يستلزم تصورها ليمكن الحكم عليها، أما أخذها مجردة عن الوجود والذهن فمحال. وإذا كان نظر العين يدرك المحسوسات، فنظر القلب يدرك المعاني.

مما ورد في تفسير قوله تعالى: ومما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾[354]، أنه لما لم يحصل لهم الهدى المطلوب بهذه الحواس كانوا بمنزلة فاقديها، قال تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ﴾[355]، فالقلب يوصف بالبصر والعمى

---

(351) سيبويه (1988)، ج 2، ص 7.

(352) نجمع بين العقلية والقلبية في هذا المقام لأن التصور القرآني يجعل القلب محلًا لفعل العقل، يقول تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ (القرآن الكريم، «سورة الحج،» الآية 46).

(353) انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد حامد الفقي، ط 2، 3 ج (بيروت: دار الكتاب العربي، 1973)، ج 3، ص 248.

(354) القرآن الكريم، «سورة الأعراف،» الآية 179.

(355) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 171.

والسمع والصمم والنطق والبكم بل هذه له أصلية، وللعين والأذن واللسان بالتبع، فإذا عدِمها القلب فصاحبه أعمى مفتوح العين أصم ولا آفة بأذنه، أبكم وإن كان فصيح اللسان[356]. قال تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾[357]، فلا تنافي بين قيام الحجة بالعلم وبين سلبه ونفيه بالطبع والختم والقفل على قلوب من لا يعمل بموجب الحجة وينقاد إليها[358]، والفرق بين المدرك بالسمع والمدرك بالبصر، أن المدرك بالسمع أعم وأشمل، والمدرك بالبصر أتمّ وأكمل، فالسمع له العموم والشمول والبصر له الظهور والتمام وكمال الإدراك[359].

(2) في أن السمع والبصر والفؤاد هي مجار للمعرفة

تنشأ بين القلب وباقي الحواس، خصوصًا العين والسمع، علاقات بينية جد مركبة، تتكفل الحاستان بموجبها بنقل المشاهدات والمسموعات إلى القلب ليعقلها، وفي المقابل ينشر القلب ظلاله من الهداية الكاشفة، أو الغواية الحاجبة عليهما، ولا تتساوى مسالك الإدراك السابقة مرتبة في علاقتها بما تنقله إلى القلب العاقل، اختلاف أصله طبيعة المسموعات المباينة لطبيعة المشاهدات في الحجية الحسية، فليس من رأى كمن سمع[360]، وغير خافٍ سر اجتماع الثلاثة في القرآن الكريم والحكمة منه[361]. قال الزمخشري شيخ المعتزلة في عصره:

---

(356) يقول الشريف الرضي في كتابه تلخيص البيان في مجازات القرآن: «لما يعملوا هذه الآلات في مذاهب الاستدلال بها، كانوا كمن فقد أعيانها ورمي بالآفات فيها». انظر: أبو الحسن محمد بن الحسين الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق وتقديم علي محمود مقلد (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1986)، ص 28.

(357) القرآن الكريم، «سورة الحج،» الآية 46.

(358) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة (الرياض: رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1970)، ص 101.

(359) ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، ص 106.

(360) انظر: علي محمد سلامة، السمع والبصر في القرآن الكريم (طرابلس: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1986)، ص 78.

(361) تأمل الآيات التالية:

- ﴿إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولًا﴾ (القرآن الكريم، «سورة الاسراء،» الآية 36).
- ﴿وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾ (القرآن الكريم، «سورة النحل،» الآية 78). =

«إنما خص السمع والأبصار والأفئدة لأنه يتعلق بها من المنافع الدينية والدنيوية ما لا يتعلق بغيرها، ومقدمة منافعها أن يُعمِلوا أسماعهم وأبصارهم في آيات الله وأفعاله، ثم ينظروا ويستدلوا بقلوبهم، ومن لم يعملها في ما خلقت له فهو بمنزلة عادمها»[362]، وهذه الثلاثة (يعني القلب والسمع والبصر) عند المعتزلة آلات لإزالة الجهل الذي ولدنا عليه، وهي وسائل لاجتلاب العلم والعمل به، من شكر المنعم وعبادته والقيام بحقوقه والترقي إلى السعادة[363].

إذ قد بلغنا إلى هذا المكان، نكون استوفينا غاية ما في هذه المسألة بحسب الإيجاز والاختصار. ولنتبعها بما بعدها من تقصي الحكمة.

2- مسألة التغليط والتعليل بالحكمة

فيها خمسة مباحث:

أ- في حكمة الوجود

غاص المتكلمون في أسرار الارتباط بين البعد اللغوي والبعد الوجودي في الإنسان ضمن برنامجهم الكلامي، فتوفقوا عند تأملات تجريدية انتهت إلى ربط القضية بما يسمى حكمة الوجود، ومن بين من فصل في هذا القول نجد الجاحظ المعتزلي، حيث تدور أشياء العالم عنده كلها على الحكمة (La Sagesse)، يقول: «ووجدنا الحكمة على ضربين: شيء جعل حكمة وهو لا يعقل الحكمة، ولا عاقبة الحكمة، وشيء جعل حكمة وهو يعقل الحكمة وعاقبة الحكمة، فاستوى بذلك الشيء العاقل وغير العاقل في جهة الدلالة على أنه حكمة، واختلفا من جهة أن أحدهما دليل لا يستدل، والآخر دليل يستدل،

= - ﴿ وهو الذي أنشأ لكم السمع والأبصار والأفئدة﴾ (القرآن الكريم، «سورة المؤمنون،» الآية 78).
- ﴿وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلًا ما تشكرون﴾ (القرآن الكريم، «سورة السجدة،» الآية 9).
- ﴿وجعلنا لهم سمعًا وأبصارًا وأفئدة﴾ (القرآن الكريم، «سورة الأحقاف،» الآية 26).
- ﴿فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء﴾ (القرآن الكريم، «سورة الأحقاف،» الآية 26).

(362) الزمخشري، الكشاف، ج 3، ص 193.
(363) انظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 600.

فكل مستدل دليل، وليس كل دليل مستدلًا، فشارك كل حيوان سوى الإنسان جميع الجماد في الدلالة وفي عدم الاستدلال، واجتمع للإنسان أن كان دليلًا مستدلًا، ثم جعل للمستدل سبب يدل به على وجوه استدلاله ووجوه ما نتج له الاستدلال»[364]، فصارت الحكمة المتصلة بالدليل المستدل (الإنسان) أقوى من الحكمة المتصلة بالدليل الذي لا يستدل (يعني سائر المخلوقات). وأخص أوجه ظهور الحكمة في الدليل المستدل لسانه وبيانه.

فكيف يظهر ذلك في النظر النحوي عند سيبويه؟

ب- في تقصي سيبويه للحكمة في الكلام

بعد أن استقرأ سيبويه وجوه اللغة العربية، وجد أنها تسير وفق نظام محكم مطرد - إلا ما ندر - في الإعراب والبناء، ومراعاة العلاقات التركيبية بين أجزاء الكلام، فاعتقد أن ذلك لم يكن إلا لحكمة أرادها واضع اللغة، فإنه لم يتوافر للعرب مراعاة رفع كل فاعل، ونصب كل مفعول، وجر كل مضاف إليه هكذا عفوًا من غير قصد مقصود[365] وحكمة مبتغاة، «لذلك فإن مهمة النحوي (الحكيم) لا ينبغي أن تقتصر على الوقوف عند الظواهر بغية تقعيدها، بل تمتد إلى ما في الظواهر، وما بينها من حكمة هدفت إليها»[366].

يفيد كلام سيبويه الذي نقف عنده ما نزعمه من أن سيبويه ممن يقولون بالتوفيق والاصطلاح في اللغة (Conventionalism) وهو موقف المعتزلة. يقول سيبويه: «وكل شيء جاء قد لزمه الألف واللام فهو بهذه المنزلة. فإن كان عربيًا

---

(364) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، 7 ج (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، [1938-1945])، ج 1، ص 33.

(365) يذهب هنري فليش إلى أنه كان لنحاة البصرة تصور عن اللغة يقتضي أنه قياسًا على نظام الكون هناك نظام وحكمة وراء الكون اللغوي يجب البحث عنهما، وعبّروا عن الحكمة بعناوين تكشف قداستها وخفاءها (سريتها) من قبيل سر صناعة الإعراب لابن جني وكتاب أسرار العربية لابن الأنباري. انظر: Henri Fleisch, *Traité de philologie arabe, I: Préliminaires, phonétique, morphologie nominale* (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1961), pp. 1-2.

(366) علي أبو المكارم، تاريخ النحو العربي حتى أواخر القرن الثاني الهجري (القاهرة: القاهرة الحديثة، 1971)، ص 115.

نعرفه ولا نعرف الذي اشتق منه فإنما ذاك لأنا جهلنا ما علم غيرنا، أو يكون الآخر لم يصل إليه علم وصل إلى الأول المسمي»[367].

قال ابن جني شارحًا هذا المعنى الذي يفيد مسألة الوضع والتوفيق والتواطؤ ومراعاة الحكمة: «يعنى أن يكون الأول الحاضر شَاهد الحال، فعرف السبب الذي له ومن أجله ما وقعت عليه التسمية، والآخر لبعده عن الحال لم يعرف السبب للتسمية. ألا ترى إلى قولهم للإنسان إذا رفع صوته «قَدْ رَفَعَ عَقِيرَتَهُ» فلو ذهبت تشتق هذا بأن تجمع بين معنى الصوت وبين معنى «ع ق ر» لبعد عنك وتعسفت، وأصله أن رجلًا قطعت إحدى رجليه فرفعها ووضعها على الأخرى، ثم صرخ بأرفع صوته، فقال الناس: «رفع عقيرته». وهذا مما ألزمه أبو بكر أبا إسحاق فقبله منه ولم يردده والكلام هنا أطول من هذا»[368].

يضيف أبو الفتح في معرض حديثه عن الصلة الضرورية والحكيمة بين صورة الموجودات اللغوية ومراجعها الموجودات التي تربض في الواقع: «فإن أنت رأيت شيئًا من هذا النحو لا ينقاد لك فيما رسمناه، ولا يتابعك على ما أوردناه، فأحد أمرين: إما أن تكون لم تنعم النظر فيه فيقعد بك فكرك عنه، أو لأن لهذه اللغة أصولًا وأوائل قد تخفى عنا وتقصر أسبابها دوننا، كما قال سيبويه: أو لأن الأول وصل إليه علم لم يصل إلى الآخر. فإن قلت: فهلا أجزت أيضًا أن يكون ما أوردته في هذا الموضع شيئًا اتفق، وأمرًا وقع في صورة المقصود من غير أن يعتقد، وما الفرق؟ قيل: في هذا حكم بإبطال ما دلت الدلالة عليه من حكمة العرب التي تشهد بها العقول، وتتناصر إليها أغراض ذوي التحصيل، فما ورد على وجه يقبله القياس، وتقتاد إليه دواعي النظر والإنصاف، حمل عليها، ونسبت الصنعة فيه إليها، وما تجاوز ذلك فخفي لم توءس النفس منه، ووكل إلى مصادقة النظر فيه، وكان الأحرى به أن يتهم الإنسان نظره، ولا يَخِفَّ إلى ادعاء النقض فيما قد ثبت الله أطنابه، وأحصف بالحكمة أسبابه»[369].

---

(367) سيبويه (1988)، ج 2، ص 102-103.

(368) ابن جني، الخصائص، ج 1، ص 66-67.

(369) المصدر نفسه، ج 2، ص 164-165.

ج- في ارتباط الحكمة بالتعليل

مذهب سيبويه النقل عن العرب والتقيد به من دون مجاوزته، ثم تفسير أو تعليل ما جروا عليه في كلامهم من توخي الحكمة. يقول: «فقف على هذه الأشياء حيث وقفوا ثم فسر»[370]، وبناء على هذا، فالظاهر أن القول بالتفسير أو التعليل ليس إلا مبدأ يكشف عما وراءه من بحث عن الغائية كما يعبّر أهل النظر من المعتزلة. فليست تعليلات النحاة - إذًا - إلا تأويلات وتفسيرات لشرح الظواهر اللغوية تمهيدًا لتصنيفها مع مثيلاتها بهدف الكشف عن نظام اللغة[371]، وصولًا إلى حكمة واضعها أو واضعيها، إذ إن علوم اللغة عند القدماء جزء من نظام ثقافي عام تحكمه، في الأغلب، رؤية للعالم ذات طبيعة غائية، وفي ظل هذه الرؤية للعالم لا يمكن التوقف عند حدود الخواص الخارجية للظواهر، بل لا بد من التعليل والتفسير سعيًا إلى اكتشاف الحكمة والغاية[372]، وإن كان الرازي يرى أن كمال الانقياد ونهاية التسليم في مجال السلوك العبادي كامنة في ما غاب عنا وجهلنا ما وراءه من حكمة في الأفعال والأقوال[373].

د- في اعتراض ابن القيم على ابن جني: مذهبه في التغليط واستناده إلى كلام سيبويه

تعقب ابن القيم ابن جني لما ذكره من الأمثلة التي زعم أنها وقعت غلطًا في كلام العرب، حيث جوّز مثل هذا الغلط عليهم لما يستهويهم من الشبه، فادّعى أنه ليست لهم قياسات يعتصمون بها، وإنما يخلدون في كلامهم إلى

(370) سيبويه (1988)، ج 1، ص 266.

(371) من ذلك تعليله بالاختصاص العاملي حيث يقول مثلًا: «واعلم أن حروف الجزم لا تجزم إلا الأفعال، ولا يكون الجزم إلا في هذه الأفعال المضارعة للأسماء، كما أن الجر لا يكون إلا في الأسماء»، وقوله بعد ذلك مصرحًا بلفظ التعليل «وعلته: أن ما عمل في الأسماء لم يعمل في هذه الأفعال على حد عمله في الأسماء كما أن ما يعمل في الأفعال فينصبها أو يجزمها لا يعمل في الأسماء». سيبويه (1988)، ج 3، ص 9-10.

(372) انظر: أبو زيد، ص 85، بتصرف.

(373) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج 2، ص 7.

بدائعهم وطبائعهم، فأجاب عنه بما ذهب إليه شيخ النحاة سيبويه قائلًا: «وأين هذا من كلام الإمام المقدم سيبويه حيث يقول: وليس شيء مما يضطرون إليه إلا وهم يحاولون به وجهًا، وهذا من النحاة شبيه من رد الجهمية[374] نصوص الصفات لمخالفتها أقيستهم ومن رد أحاديث الأحكام عند مخالفتها الرأي، والمقصود بالأقيسة والاستنباطات فهم المنقول لا تخطئته»[375].

هـ- في أن التعليل بالحكمة أصله خارج لغوي وبيان اختلاف الفِرَقِ في ذلك

أصل التعليل بالحكمة لا يرجع إلى القضايا اللغوية وما نقل عن العرب في كلامها وفي ما تواضعت عليه من رسوم الكلام، بل أصله الخلافي كلامي وأصولي في آن، ولهذا حكى ابن القيم إجماع المسلمين كافة على أن الله تعالى موصوف بالحكمة، لكن تنازعوا في تفسير ذلك، فقالت طائفة: الحكمة ترجع إلى علمه بأفعال العباد وإيقاعها على الوجه الذي أراده، ولم يثبتوا إلا العلم والإرادة والقدرة، وقال الجمهور من أهل السنّة وغيرهم بل هو حكيم في خلقه وأمره، والحكمة ليست مطلق المشيئة، إذ لو كان كذلك لكان كل مريد حكيمًا. ومعلوم أن الإرادة تنقسم إلى محمودة ومذمومة، بل الحكمة تتضمن ما في خلقه وأمره من العواقب المحمودة والغايات المحبوبة، ويرى ابن القيم أن القول بإثبات هذه الحكمة ليس هو قول المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة فحسب، بل هو قول جماهير طوائف المسلمين من

---

(374) أتباع جهم بن صفوان السمرقندي (ت128هـ) من المرجئة ومن الجبرية حيث الإنسان عندهم كالريشة في مهب الريح، أو خشبة بين أيدي الأمواج، وليست له إرادة حرة ولا قدرة على خلق أفعاله، وقالت الجهمية بنفي الصفات الإلهية كلها، وقالوا إنه لا يجوز أن يوصف الباري بصفة يوصف بها خلقه من الصفات، لأن ذلك عندهم يقتضي تشبيهًا، فامتنعوا عن وصف الباري بأنه شيء، أو حي أو عالم أو مريد. وكفّرهم أهل السنّة خصوصًا، لنفي الصفات وللقول بخلق القرآن. وبقيت الجهمية حتى القرن الخامس الهجري ثم اختفت من الوجود بعدما تحول أتباعها إلى المذهب الأشعري. انظر: تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية**، 2 ج (بيروت: دار صادر، [1970])، ج 2، ص 349؛ الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ص 132-279، والشهرستاني، ص 97.

(375) ابن قيم الجوزية، **بدائع الفوائد**، ج 4، ص 985.

أهل التفسير والفقه والحديث والتصوف والكلام وغيرهم، فأئمة الفقهاء متفقون على إثبات الحكمة والمصالح في الأحكام الشرعية، وإنما ينازع في ذلك طائفة من نفاة القياس وغير نفاته، وكذلك ما في خلقه من المنافع والحكم والمصالح لعباده معلوم وأصحاب القول الأول كجهم بن صفوان وموافقيه كالأشعري ومن وافقه من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، ويذهب ابن القيم إلى أن هؤلاء يقولون ليس في القرآن لام التعليل[376] في أفعال الله حتى ينفوا عن الذات الإلهية ارتهانها بالعلّة في كل فعل، فهو سبحانه يفعل ما يشاء بل ليس في القرآن إلا لام العاقبة[377]، وأما الجمهور فيقولون: بل لام التعليل داخلة في أفعال الله وأحكامه، والقاضي أبو يعلى وأبو الحسن بن الزاغوني ونحوهما من أصحاب أحمد وإن كانوا قد يقولون بالأول فهم يقولون بالثاني أيضًا في غير موضع، وينسب ابن القيم القول بالحكمة والتعليل إلى نفر من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وغيرهما من غير أن يستدل على ذلك، وأما ابن عقيل في بعض المواضع وأبو خازم ابن القاضي أبي يعلى وأبو الخطاب الصغير فيصرحون بالتعليل والحكمة في أفعال الله موافقة لمن قال ذلك من أهل النظر، كما ينسب إلى الأحناف من أهل السنّة وجمهورهم القول بالتعليل والمصالح، والكرامية وأمثالهم هم أيضًا من القائلين بالقدر المثبتين لخلافة الخلفاء المفضلين لأبي بكر وعمر وعثمان، وهم أيضًا يقولون بالتعليل والحكمة وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد يقولون بالتعليل والحكمة وبالتحسين والتقبيح العقليين، كأبي بكر القفال وأبي علي بن أبي هريرة وغيرهم من أصحاب الشافعي، وأبي الحسن التميمي وأبي الخطاب من أصحاب أحمد، ويخلص أن في النزاع في الجملة مسألة لا تتعلق بالأمانة أصلًا، وأكثر أهل السنّة على إثبات الحكمة والتعليل، لكن الذين أنكروا ذلك من أهل السنّة احتجوا بحجتين[378]:

---

(376) ويقال لها لام كي أيضًا.

(377) ويقال لها لام الصيرورة أيضًا.

(378) انظر: ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى، ج 8، ص 84.

- استلزام التسلسل في التعليل، فإنه إذا فعل لعلة فتلك العلة أيضًا حادثة، فتفتقر إلى علّة إن وجب أن يكون لكل حادث علّة وإن عقل الإحداث بلا علة لم يحتج إلى إثبات علة فهم يقولون إن أمكن الإحداث بغير علّة لم يحتج إلى علة، ولم يكن ذلك عبثًا وإن لم يكن وجود الإحداث إلا لعلّة، فالقول في حدوث العلة كالقول في حدوث المعلول، وذلك يستلزم التسلسل.

- الحاجة إلى العلة نقص، وطلبها استكمال له، فرأوا أن من فعل لعلة كان مستكملًا بها، لأنه لو لم يكن حصول العلة أولى من عدمها، لم تكن علة والمستكمل بغيره ناقص بنفسه، وذلك ممتنع على الله، وأوردوا على المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة حجة تقطعهم على أصولهم، فقالوا: العلة التي فعل لأجلها إن كان وجودها وعدمها بالنسبة إليه سواء، امتنع أن تكون علة وإن كان وجودها أولى، فإن كانت منفصلة عنه لزم أن يستكمل بغيره، وإن كانت قائمة به لزم أن يكون محلًا للحوادث وهذا محال.

أما المجوزون للتعليل فهم متنازعون، فالمعتزلة وأتباعهم من الشيعة تثبت من التعليل ما لا يعقل، وهو أنه فعل لعلة منفصلة عن الفاعل، مع كون وجودها وعدمها بالنسبة إليه سواء، وأما أهل السنّة القائلون بالتعليل فإنهم يقولون: إن الله يحب ويرضى كما دل على ذلك الكتاب والسنّة ويقولون: إن المحبة والرضا أخص من الإرادة، وأما المعتزلة وأكثر أصحاب الأشعري فيقولون: إن المحبة والرضا والإرادة سواء، فجمهور أهل السنّة يقولون: إن الله لا يحب الكفر والفسوق والعصيان ولا يرضاه وإن كان داخلًا في مراده[379]، كما دخلت سائر المخلوقات لما في ذلك من الحكمة وهو وإن

(379) جاء في دقائق التفسير أن الإرادة في كتاب الله على نوعين: أحدهما الإرادة الكونية وهي الإرادة المستلزمة لوقوع المراد التي يقال فيها ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وهذه الإرادة في مثل قوله: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ (القرآن الكريم، «سورة الأنعام،» الآية 125)، أما النوع الثاني فهو الإرادة الدينية الشرعية، وهي محبة المراد ورضاه ومحبة أهله والرضا عنهم وجزاهم بالحسنى، كما قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 185)، فهذه =

كان شرًا بالنسبة إلى الفاعل فليس كل ما كان شرًا بالنسبة إلى شخص يكون عديم الحكمة، بل لله في المخلوقات حكم ربما يعلمها بعض الناس وربما يجهلونها[380].

إذا كان الأمر على هذه الحال، فعلم العربية كما يقول أحمد العلوي: «طائفة من الأحكام التي أصدرها العربي وعلينا معرفة الحكمة في إصدارها، وعلى النحوي إصدارها مكانه، لأنها لا تجافي الحكمة التي كانت وراء الأحكام الصادرة نصًا. وبهذا يتبيّن أن القياسات بأنواعها والكلام عن النص والسماع والتعليلات والعوامل ليست إلا أدوات لا تمثل جوهر النحو العربي، لا سيما إذا نظر إليه نظرًا متصلًا بأساسه اللاهوتي»[381].

سادسًا: أكسيولوجيا الصلاح

نقصد بالأكسيولوجيا ما يذهب إليه الفلاسفة من مباحث القيم، وهي عندنا مسألتان تتعلقان بمفهومي الصلاح والأصلح، والاستقامة.

= الإرادة لا تستلزم وقوع المراد إلا أن يتعلق به النوع الأول من الإرادة، ولهذا كانت الأقسام أربعة: أحدها ما تعلقت به الإرادتان وهو ما وقع في الوجود من الأعمال الصالحة فإن الله أراده إرادة دين وشرع، فأمر به وأحبه ورضيه وأراده إرادة كون فوقع ولولا ذلك لما كان. والثاني ما تعلقت به الإرادة الدينية فحسب، وهو ما أمر الله به من الأعمال الصالحة فعصى ذلك الأمر الكفار والفجار فتلك كلها إرادة دين وهو يحبها ويرضاها لو وقعت ولو لم تقع. والثالث ما تعلقت به الإرادة الكونية فحسب، وهو ما قدره وشاءه من الحوادث التي لم يأمر بها كالمباحات والمعاصي فإنه لم يأمر بها ولم يرضها ولم يحبها، إذ هو لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر ولولا مشيئته وقدرته وخلقه لها لما كانت ولما وجدت فإن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. والرابع ما لم تتعلق به هذه الإرادة ولا هذه، فهذا ما لم يكن من أنواع المباحات والمعاصي وإذا كان كذلك فمقتضى اللام في قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ («سورة الذاريات،» الآية 56) هذه الإرادة الدينية الشرعية، وهذه قد يقع مرادها وقد لا يقع فهو العمل الذي خلق العباد له. ابن تيمية الحراني، **دقائق التفسير**، ج 2، ص 528-529.

(380) ابن قيم الجوزية، **بدائع الفوائد**، ج 2، ص 109-111. وكل ما أورده ابن القيم في هذا الباب منقول عن ابن تيمية في الفتاوى، انظر: ابن تيمية الحراني، **الفتاوى الكبرى**، ج 8، ص 83 وما بعدها.

(381) العلوي، «أسس منهج البحث في اللغويات العربية،» ص 50.

1- مسألة الصلاح والأصلح والمدح والذم

فيها أربعة مباحث:

أ- في رجوع القول بالصلاح والأصلح إلى مبدأ العدل المعتزلي

ترى المعتزلة من خلال مبدأ العدل أن الله لا يفعل الشر ولا يأمر به[382]، ولا يجوز عليه اجترار المنافع، وهو تعالى لا يفعل إلا «الصلاح والأصلح» لعباده، فبمقتضى عدله لا يفعل إلا الخير[383]، وبمقتضى حكمته لا يفعل إلا الصلاح والأصلح للإنسان، وهذا يندرج تحت ما يسميه المعتزلة «اللطف الإلهي» الذي يعني في النهاية نفي كل عبث في خلق الله وفي هذا الكون المنظم وعدم ادخار أي شيء فيه صلاح للإنسان، خليفة الباري سبحانه في هذا الكون.

ب- في مرجع فعلي إنشاء المدح والذم

اتخذ سيبويه هذا الاعتقاد مجالًا إحاليًا أقام عليه تأويله لفعلي المدح والذم (نعم وبئس) انطلاقًا من انصراف الأشياء إلى حكمين عقليين لا ثالث لهما. فكيف تحقق له ذلك؟

قال سيبويه في «هذا باب ما لا يعمل في المعروف إلا مضمرا»: وأصل نعم وبئس: نعم وبئس، وهما الأصلان اللذان وضعا في الرداءة والصلاح، ولا

---

(382) يرى صاحب أوائل المقالات وهو يفنّد ما اتفق عليه المعتزلة والشيعة: «أن الله لا يعذب إلا على ذنب أو على فعل قبيح وأن الله جل جلاله عدل كريم لا يعذّب أحدًا إلا على ذنب اكتسبه أو جرم اجترمه أو قبيح نهاه عنه فارتكبه، وهذا مذهب سائر أهل التوحيد سوى الجهم بن صفوان وعبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، فأما الجهم بن صفوان فإنه كان يزعم أن الله يعذب من اضطره إلى المعصية ولم يجعل له قدرة عليها ولا على تركها من الطاعة، وأما عبد السلام الجبائي فإنه كان يزعم أن العبد قد يخلو من فعل الخير والقبيح معًا ويخرج عن الفعل والترك جميعًا فيعذّبه الله سبحانه على أنه لم يفعل الواجب، وإن لم يكن بخروجه منهما فعل شيئًا أو فعل به شيء». الشيخ المفيد، ص 31.

(383) انظر: عبد الجبار [القاضي]، المجموع في المحيط بالتكليف، ص 11.

يكون منهما فعل لغير هذا المعنى»[384]. فلما كانت وجوه القبح والحسن[385] معلومة ومعقولة في الأفعال، ولا شيء منها إلا وله أصل ضروري، علمنا أن كل واحد منها يستوجب لا محالة وجهًا يعارض فيه الوجه الآخر. واعتبار «نعم» و«بئس» أصلين أكسيولوجيين عند سيبويه في باب الرداءة والصلاح، الحسن والقبح[386]، إنما هو من جهة استغراقهما الحكمي لما يأتيه الإنسان المكلف من أعمال كانت واجبة أو مندوبة أو جائزة أو مكروهة أو محظورة. ولما هو خارج عن الوجود الإنساني ومستقل بذاته في العالم الحادث.

ج- في ما يوجب استحقاق المدح أو الذم

يقول القاضي عبد الجبار: «ولأن الحي القادر قد يستحق المدح على بعض الأفعال عند شرائط، ويستحق الذم على بعض الأفعال عند شرائط. وقد علم أن الذي يقصد بالمدح والذم والأمر والنهي هو هذه الجملة»[387]، أي الإنسان بما يأتيه من أفعال.

قال سيبويه في «هذا باب مجرى النعت على المنعوت والشريك على الشريك والبدل على المبدل منه وما أشبه ذلك»: «ومنه مررت برجل رجل صدق، منسوب إلى الصلاح. كأنك قلت: مررت برجل صالح، وكذلك: مررت

---

(384) سيبويه (1988)، ج 2، ص 179. والمعنى نفسه ردده عبد القاهر الجرجاني في المقتصد حيث يقول: «اعلم أن نعم وبئس أصلان للصلاح والرداءة». أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، المقتصد في شرح الإيضاح، تحقيق كاظم بحر المرجان، 2 مج، سلسلة كتب التراث؛ 115 (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، 1982)، مج 1، ص 363.

(385) مفهوم الحسن يصدق على الأشياء وعلى الأفعال أيضًا، ويصدق على الخصال النفسية وعلى الغايات.

(386) إذا سألنا عن الدليل على الحسن فسوف يكون جواب القائل مرهونًا بالجهة التي أخذت في الحسبان انتزاع الحسن والاتصاف به. مثلًا إذا انتزعنا الحسن من فعل أوصى أو أمر به الشارع فسوف يكون الجواب: «لأن الله أمر»؛ أما إذا كان الانتزاع من ذات الفعل فسوف يكون الجواب: «لأن حسن الفعل بديهي ومستغن عن الدليل»، وإذا كان الانتزاع بالنظر إلى نتائج الفعل سوف يكون الجواب: «لأن الفعل يفضي إلى النتائج»، وكل هذه الأجوبة مسوّغة وضامنة لمعقولية فعله. وفي اللغة يكون استحسان الشيء أو استهجانه بنعم أو بئس دليلًا يخفي وراءه حقيقة هذا الانقسام الحكمي في النظر إلى العالم.

(387) عبد الجبار [القاضي]، المجموع في المحيط بالتكليف، مج 2، ص 242.

برجل رجل سوء، كأنك قلت: مررت برجل فاسد، لأن الصدق صلاح والسوء فساد. وليس الصدق ههنا بصدق اللسان، لو كان كذلك لم يجز لك أن تقول هذا ثوب صدق وحمار صدق، وكذلك السوء ليس في معنى سُؤْتُهُ»[388].

الذهاب إلى أن «الصدق صلاح والسوء فساد» مبناه عند المعتزلة على أن في الأفعال الحسنة ما يعلم من حاله أن فاعله يستحق المدح بفعله، كما يستحق الذم بألا يفعله على وجهه المطلوب وهو واجب مثلما يكون الصدق، فيه صلاح ونفع، وهما عبارتان عن معنى واحد، لأنه تقرر عندهم أن كل ما علم نفعًا، علم صلاحًا، وما لم يعلم نفعًا لم يعلم صلاحًا، ويستحيل الصلاح على من يستحيل النفع عليه[389].

علاوة على ذلك، إن في الأفعال ما يعلم من حاله أن فاعله يستحق الذم بفعله، كما يستحق المدح بألا يفعله لما يترتب عنه من المفاسد، بل هو أم المفاسد مثلما نعت سيبويه السوء بأنه فساد. ومما ذكره المناوي في تعريفه الشر أنه السوء والفساد[390]، وإن كان يطلق في الأصل على «كل ما يغم الإنسان من الأمور الدنيوية والأخروية ومن الأحوال النفسية والبدنية والخارجية من فوت مال وفقد حميم»[391]. وهو أحد اختيارات القاضي عبد الجبار المعتزلي في المغني حين رد رأي شيخه أبي هاشم من أن الضرر لا يكون إلا قبيحًا[392]، وأن الأولى في حقيقته أنه كل ألم وغم، أو ما يؤدي إليهما. فكل ما هذه حاله يوصف بأنه ضرر ومضرة، ولذلك توصف المعاصي بأنها ضرر من حيث إنها تؤدي إلى العقاب، ولهذا جاز عندهم على هذا الوجه وصفه تعالى بأنه ضار، كما يوصف بأنه نافع، من حيث إنه يدخل تحت الضرر الحسن والقبيح،

---

(388) سيبويه (1988)، ج 1، ص 430.

(389) أبو الحسن بن محمد عبد الجبار [القاضي]، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 14: الأصلح - استحقاق الذم - التوبة، تحقيق مصطفى السقا؛ مراجعة إبراهيم مدكور؛ إشراف طه حسين (القاهرة : وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1965)، ص 35.

(390) المناوي، ص 427.

(391) المصدر نفسه، ص 418.

(392) عبد الجبار [القاضي]، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 14، ص 41.

ولذلك لا يعد ما يفعله تعالى ضررًا، من حيث إنه يعقب نفعًا عظيمًا، كما لا تعد الطاعات مضرة[393].

لا شك في أن للصالح مزية بما ذكرناه من استحقاق المدح على الفعل على الفاسد أو ما علم فساده بالسمع أو بالعقل لاستحقاقه نقيض الأول، يعني الذم على الفعل.

د- في الشرائط التداولية والزمنية

لا يجوز عند سيبويه الثناء والمدح إلا بعد استيفاء شرطين: أحدهما تداولي وهو الذي نصطلح عليه «شرط الإثبات والعلم»، وهو مذهب للمعتزلة، يقول سيبويه في «هذا باب ما ينصب فيه الاسم لأنه لا سبيل له إلى أن يكون صفة»: «واعلم أنه لا يجوز: من عبد الله وهذا زيد الرجلين الصالحَيْنِ، رفعتَ أو نصبتَ، لأنك لا تُثْنِي إلا على من أَثْبَتَّهُ وعَلِمْتَهُ، ولا يجوز أن تخلط من تعلم ومن لا تعلم فتجعلهما بمنزلة واحدة، وإنما الصفة علم فيمن قد علمته»[394]، وتقدم الإثبات على العلم لأجل موافقة ما قرره المعتزلة من أن العقل يجب عليه إدراك الشيء معلومًا، فعليًا كان أم كمونيًا أولًا، وهذا هو التصور العاري عن الحكم، ثم يليه إدراكه محكومًا عليه، وموصوفًا بحلية تميّزه من مخالطه وهذه مرتبة التصديق وهو صلب العلم بالأشياء التي يخطأ العقل أو يصوَّب في صددها. فالعلم تالٍ للثابت لأنه لاحق عليه في الوجود. ومعلوم ما تقرر عندهم من أنه لا يصح علم بالذي لم يثبت[395]. لأنه لا علم إلا بالمعلوم على وجه من الوجوه.

الشرط الثاني متعلق بإطار الزمن الذي يتحدد فيه إنشاء المدح أو الذم بالاستناد إلى مبدأ الجزاء المعتزلي وهو الذي نسميه «شرط التقدم الفعلي»، بيّنه شارح الكتاب أبو سعيد في إحدى استطراداته باستدلاله البرهاني: «فإن قال قائل: لم لم يكن لهما مستقبل، والأفعال لا تمتنع من الاستقبال إذا أريد بها

---

(393) عبد الجبار [القاضي]، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 14، ص 41.
(394) سيبويه (1988)، ج 2، ص 60.
(395) انظر: عبد الجبار [القاضي]، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 14، ص 152.

الاستقبال؟ قيل له: المانع من الاستقبال أنهما وضعا للمدح والذم، ولا يصح المدح والذم إلا بما قد وجد وثبت في الممدوح والمذموم»[396].

2- مسألة الاستقامة بين التقبيح والتحسين

فيها ثلاثة مباحث:

أ- في ما تكون به الاستقامة

تحته ثلاثة مطالب:

(1) في أسباب طلب الاستقامة

يرى طه عبد الرحمن أن الاستقامة في العرف هي حالة كون الشيء طالبًا لطريق الوسط بين حدين[397]: الإفراط والتفريط باعتبار الوسط سبيل الظفر بالسداد للأسباب الثلاثة الآتية:

- **اجتناب التطرف**: فطالب طريق الوسط لا يبالغ حتى ينسب إلى الإيغال، ولا يقصر حتى ينسب إلى الإهمال.

- **الحفظ من التوقف**: كل موغل واقع في الملل من كثرة الجهد، وكل مهمل واقع في الفتور من قلته، وكل من الملل والفتور ينتهي إلى الدخول في الركود.

- **تحصيل اليقظة**: لا يطلب طريق الوسط إلا من حصل الوعي بأخطار التطرف إن إيغالًا أو إهمالًا، وبأضرار التوقف إن فتورًا أو إملالًا، واتجه إلى حفظ النفس من هذه الأخطار وتلك الأضرار[398].

---

(396) سيبويه (1988)، ج 2، ص 179، الهامش 3.

(397) وهي في الأجرام حقيقية، ويتجوز باستقامة المعاني عن فضلها وشرفها. انظر: عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ص 65.

(398) انظر: طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ط 2 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997)، ص 107.

(2) في الاستقامة والاعتدال

قديمًا ألّف ابن تيمية كتابًا طبع في جزءين، أفرده للحديث عن الاستقامة، نقرأ في بدايته التي جمع فيها برنامجه في الدفاع الكلامي عما كان يعتقده عقيدة كلامية للسلف: «قاعدة في وجوب الاستقامة والاعتدال ومتابعة الكتاب والسنّة في باب أسماء الله وصفاته وتوحيده بالقول والاعتقاد، وبيان اشتمال الكتاب والسنّة على جميع الهدى، وأن التفرق والضلال إنما حصل بترك بعضه، والتنبيه على جميع البدع المقابلة في ذلك بالزيادة في النفي والإثبات، ومبدأ حدوثها وما وقع في ذلك من الأسماء المجملة والاختلاف والافتراق الذي أوجب تكفير بعض هؤلاء المختلفين بعضهم لبعض، وذلك بسبب ترك بعض الحق وأخذ بعض الباطل وكتمان الحق ولبس الحق بالباطل»[399]، ويفهم من الاستقامة في هذا المحل تصور ذهني يوجه صاحبه للزوم مبدأ الوسطية والاعتدال في الفكر عقيدة ومنهجًا، والروح عبادة احترازًا من الوقوع في البدعة أو الضلال أو الزيغ عن الأصل الذي يفضي إلى حمأة الاتهام المتبادل بالكفر.

(3) في مستويات الاستقامة

للاستقامة على هذا النحو تجليات ثلاثة[400] بحسب مركبات الإنسان (العقل والروح والجسد).

- **الاستقامة العقلية:** وجوهرها سلوك المكلف بعقله المسالك الشرعية النقلية والاستدلالية لتحقيق التوحيد والتحقق به.

---

(399) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الاستقامة، تحقيق محمد رشاد سالم، ط 2، 2 مج (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - كلية أصول الدين، 1991)، مج 1، ص 3.

(400) يقول النوري من أئمة الشيعة في كتابه مستدرك الوسائل: باب نوادر ما يتعلق بأبواب الذكر: الذكر مقسوم على سبعة أعضاء اللسان والروح والنفس والعقل والمعرفة والسر والقلب وكل واحد منها يحتاج إلى استقامة فاستقامة اللسان صدق الإقرار واستقامة الروح صدق الاستغفار واستقامة القلب صدق الاعتذار واستقامة العقل صدق الاعتبار واستقامة المعرفة صدق الافتخار واستقامة السر السرور، حسين الطبرسي النوري، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ([د. م.]: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، د. ت.])، ج 43، ص 396.

- الاستقامة الروحية: وجوهرها سلوك المكلف بروحه مدارج العبادة التي تساوي عند أرباب الذوق المعرفة والمحبة والخضوع لواجب الوجود، انطلاقًا من تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[401]، أي ليعرفون.

- الاستقامة السلوكية: جوهرها سلوك المكلف في عبادته بمقتضى الأوامر والنواهي الشرعية، فلا يوجد حيث نهي، ولا يفتقد حيث أمر.

جدير بالذكر أن هذه التجليات الثلاثة لمفهوم الاستقامة لا يتحصل تحقق بواحد منها فحسب، والمكلف يظل على غير مَهيَع الاستقامة الحقة ما لم يستكمل ويستجمع أطرافها الثلاثة، ويتمكن من تنضيد أركانها بأجمعها في ذاته، فاستقامة العقل لا تغني عن فساد الأخلاق والسلوك، ولهذا وجدتهم يشترطون في قبول الأعمال شرطين: أحدهما ذاتي وهو الإخلاص، والآخر موضوعي وهو تحري الصواب، إذ لا يجوز عمل مخلص غير شرعي كما لا يقبل عمل خير خالٍ من الإخلاص، ومن شروط تمام الاستقامة وإثمارها توافرها على الشرطين الذاتي والموضوعي، وإذا سقط أحدهما خرجنا من دائرة الحسن إلى دائرة القبح، ولهذا كان عمل المعروف الذي يقصد به الرياء وحب المحمدة والسمعة قبيحًا، وإن كان في ظاهره حسنًا لما يصيب الناس منه، وهذا يوافق بعض ما ذهب إليه سيبويه في إطلاقه وصف القبح والحسن على الاستقامة، كما أن وضع الشيء في غير موضعه يخرجه من معنى الحسن إلى معنى القبح، وهذا ما أردناه بمجانبة الصواب، وسنعود إليه في حديثنا عن الحسن وصلته بالصواب في الكلام عند المعتزلة.

ب- في مجالات الاستقامة

تحته ثلاثة مطالب:

(1) في المجال الاعتقادي

لزوم الاستقامة هو أمر كلي يدخل تحته معارف وأعمال هي جملة التكاليف، «فإن الصراط المستقيم يتضمن علومًا وإرادة وأعمالًا وتروكًا ظاهرة

(401) القرآن الكريم، «سورة الذاريات،» الآية 56.

وباطنة تجري عليه كل وقت»[402]، ومصدر هذه الاستقامة أو الانحراف لا يكون إلا بالاستجابة العضوية لنداء القلب المصغي لصوت الحق أو الضلال[403]، لأنه لما «كان القلب لهذه الأعضاء كالملك المتصرف في الجنود الذي تصدر كلها عن أمره ويستعملها في ما شاء فكلها تحت عبوديته وقهره وتكتسب منه الاستقامة والزيغ وتتبعه في ما يعقده من العزم أو يحله»[404]. ولم يختلفوا أن الاستقامة تحتاج إلى الصبر بل هي الصبر بعينه على مشقة التكليف المستلزمة من الاستقامة، يقول ابن القيم: «واعلم أن حقيقة الصبر مع الله هو ثبات القلب بالاستقامة معه وهو أن لا يروغ عنه روغان الثعالب ها هنا وها هنا فحقيقة هذا هو الاستقامة إليه وعكوف القلب عليه»[405].

(2) في المجال الاشتغالي

كما أن الاستقامة أصل في العبادة والمعتقد فهي كذلك لا تنزل عن أصليتها في التصور اللغوي العربي القديم لكونها جزءًا من رؤية العالم، وجدير بالذكر أن الاستقامة من المفاهيم الصريحة الدلالة على الحقل الديني العقائدي والسلوكي الإسلامي، فأصل الكون والكائنات هو الاستقامة، وأيما خروج عن هذا الأصل لا يعدو أن يكون انحرافًا وشرودًا إلى السبل التي نهى الرسول عن اقتفائها حين رسم خطًا مستقيمًا وخطَّ على جانبيه خطوطًا مائلة ثم قرأ: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾[406]، وكأنما هو إعلام بالخط الكوني الذي ينبغي عدم التنكب عنه إلى غيره، يقول

---

(402) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، الداء والدواء أو الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص 85.

(403) ورحم الله البوصيري الشاعر العارف الذي قال في همزيته العرفانية:

وإذا حلــت الهدايــة قلبــا نشــطت للعبــادة الأعضــاء

(404) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تحقيق محمد حامد الفقي، ط 2، 2 ج (بيروت: دار المعرفة، 1975)، ج 1، ص 5.

(405) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، تحقيق زكريا علي يوسف (بيروت: دار الكتب العلمية [د. ت.])، ج 1، ص 37.

(406) القرآن الكريم، «سورة الأنعام،» الآية 153.

ابن القيم: «وهؤلاء النصارى لم يزل أمرهم بعد المسيح على منهاج الاستقامة حتى ظهر فيهم المتأولون فأخذت عرى دينهم تنتقض»[407]، يعني أن أصل كل رسالة إنما هو وضع هذا التصور العاصم من الزيغ عنه إلى غيره بسبب ما يعرض غالبًا من خلل في التأويل الداخلي التحريفي الذي يعصف بالأصل المحفوظ.

وجدنا الاستقامة مما يصف به بعض محققي الحديث بعض الرواة ورواياتهم، فمما قيل عن رواية سعيد بن بشير على جهة التعديل: «وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم سمعت أبي ينكر على من أدخله في كتاب الضعفاء وقال محله الصدق وقال ابن عدي الغالب على حديثه الاستقامة»[408]، بمعنى تجنّب الكذب أو الخلط الذي يذهب بأصل العدالة والضبط المشترطين في إسناد الحديث.

إن الأصل في السلوك الواجب اتباعه هو الاستقامة (أو الطريق المستقيمة) التي لا شك في أنها أقصر الطرق وآمنها وأضمنها لرضا المولى، جاء في زاد المعاد: «والرب تعالى يريد من عبده أن يفعل ولا يقع الفعل حتى يريد سبحانه من نفسه أن يعينه فهو سبحانه أراد منا الاستقامة»[409]، والظاهر أن الاستقامة مطلوب كوني ميتافيزيقي عام لا يتعلق بالفرد المسلم أو الجماعة المسلمة، بل يتسع ليشمل حتى العلاقات الخارجية لكيان الدولة الإسلامية مع غيرها ممن اعتبروا أهل ذمة وتربطنا بهم عهود، وعقد ابن القيم فصلًا سمّاه «ليس لأهل الذمة عهد إلا ما داموا مستقيمين لنا»، قال فيه: «الدليل الثالث: قوله تعالى **﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ﴾**[410] إلى قوله **﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾**[411]، فنفى الله أن يكون لمشرك عهد ممن كان النبي عاهدهم

(407) ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة، ج 1، ص 362.

(408) انظر: حاشية ابن القيم، 7، ص 107.

(409) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، ج 2، ص 361.

(410) القرآن الكريم، «سورة التوبة،» الآية 7.

(411) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية 12.

إلا قومًا ذكرهم فجعل لهم عهدًا ما داموا مستقيمين لنا فعلم أن العهد لا يبقى للمشرك إلا ما دام مستقيمًا ومعلوم أن مجاهرتنا بتلك الأمور العظام تقدح في الاستقامة كما تقدح مجاهرتنا بالاستقامة فيها، بل مجاهرتنا بسب ربنا ونبيّنا وكتابه وإحراق مساجدنا ودورنا أشد علينا من مجاهرتنا بالمحاربة إن كنّا مؤمنين فإنه يجب علينا أن نبذل دماءنا وأموالنا حتى تكون كلمة الله هي العليا ولا يجهر بين أظهرنا بشيء من أذى الله ورسوله فإذا لم يكونوا مستقيمين لنا مع القدح في أهون الأمرين فكيف يستقيمون لنا مع القدح في أعظمهما»[412].

(3) في أن الاستقامة منهج استدلالي

من مجال السلوك والعبادة إلى مجال الكلام والاستدلال العقلي يتسرب مفهوم الاستقامة لنجده مما يستدل به على أمور من جملتها تسلسل العلل والأعراض، فهناك طريقتان، طريقة الدور، وطريقة الاستقامة، يقول ابن تيمية: «وأما قولهم إن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده فليس بصادق من جميع الوجوه، وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض توجد على نحوين: إما على جهة الدور، وإما على جهة الاستقامة فالتي توجد على جهة الدور، الواجب فيها أن تكون غير متناهية إلا أن يفرض فيها ما ينهيها، مثال ذلك أنه إن كان شروق فقد كان غروب وإن كان غروب فقد كان شروق (...) وكذلك إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض وإن كان قد ابتلت الأرض فقد كان مطر وإن كان مطر فقد كان غيم. وأما التي تكون على استقامة مثل كون الإنسان من الإنسان وذلك الإنسان من إنسان آخر، فإن هذا إن كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية لأنه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الآخر، وإن كان ذلك بالعرض مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذي هو الإله وهو المصور له»[413].

---

(412) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق يوسف أحمد البكري وشاكر توفيق العاروري، 3 ج (بيروت: دار ابن حزم، 1997)، ج 3، ص 1379.

(413) ابن تيمية الحراني، درء تعارض، ج 9، ص 88-89.

يتبيّن من مقتضى ما ذكرناه عن مفهوم الاستقامة، في القسم الاعتقادي أو الاشتغالي[414] أو الاستدلالي، أنها كلها تجتمع عند مبدأ الأصل الذي يقابله الشذوذ والانحراف إلى سبيل غير مرغوب فيه، وليس أدل على أن مفهوم الاستقامة متصل بقوة بمفهوم الأصل من المعنى الذي وجدناه عند سيبويه.

ج- في ما يفهم من الاستقامة عند سيبويه

عقد سيبويه في أول كتابه أو ما يعرف بالرسالة بابًا سمّاه «هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة»، تحدّث فيه عن تقسيم سداسي للكلام لم يستمر بعده طويلًا، إذ سرعان ما غاب وتوارى مع صاحبه، ولن نتحدث عن الأنواع كلها في ما نحن بصدده من هذا الموضع، لكننا سنقصر حديثنا فيه على قسمين من المستقيم: المستقيم الحسن والمستقيم القبيح، وسنرجئ الحديث عن القسم الثالث من أنواعه، وهو المستقيم الكذب إلى القسم الثاني التداولي من البحث.

يمثل سيبويه للمستقيم الحسن بمثال:

- أَتَيْتُكَ أَمْسِ وَسَآتِيكَ غَدًا.

كما عرّف المستقيم القبيح بـ «أن تضع اللفظ في غير موضعه»، ومثّل له بمثالين:

- قَدْ زَيْدًا رَأَيْتُ.
- كَيْ زَيْدٌ يَأْتِيكَ[415].

رأيت أن سيبويه في ما ذهب إليه في هذا التقسيم، خصوصًا الوصف بالحسن والقبح للمستقيم، متأثر فيه بمذهب المعتزلة، إذ وضع الشيء في غير

---

(414) كلا القسمين متصل بعضه ببعض، إذ إن الأفعال الاعتقادية لا تظهر فائدتها إلا في تعلّقها بالاشتغال، وتزيد هذه الفائدة بازدياد هذا الاشتغال، ذلك أن الاعتقاد إذا اقترن بالاشتغال أفاد في التقرب درجات تزيد على التقرب بالوسائل العقلية المجردة، أما إذا لم يقترن به فإنه لا يفيد من الاقتراب إلا بالقدر الذي تفيد منه الوسائل النظرية. انظر: عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 69.

(415) سيبويه (1988)، ج 1، ص 25-26.

محله الذي وسم به سيبويه المستقيم القبيح، حيث يرجع إلى ما تعارف عليه المعتزلة من أن للنسق والنظام سلطة ابتداء من الذي لا ينقسم، وصولًا إلى الكون الحادث على اتساعه وامتداده، ونسقيته هي مظنة حسنة، ولولاها لكان للقبح مدخل في فعل واجب الوجود المطلق الذي تنزّه عن النقص، كما أن القول باختصاص الحوادث بمواضع لها على ترتيب معلوم هو من لوازم هذا النظر الكلامي[416]، وسأذكر أطرافًا من أقوالهم لتستبين هذه الدعوى.

يطلق المعتزلة وصف الحسن على المُباح والحق والجائز، كما يُطلق على الصواب، يقول: القاضي عبد الجبار: «ووصف الحسن بأنه صواب، صحيح، وإن كان قد يفاد به أنه وقع على الوجه الذي أراده، وإن كان قبيحًا، كما يقال في الرامي إنه أصاب الهدف، وقد قال شيخنا أبو علي (رحمه الله): إن الحسن إنما وصف بأنه صواب، لأنه خرج بقصد فاعله عن حد الخطأ، قال: ولذلك لا يقال في فعل الساهي أنه صواب. ولا يبعد أن يقال إن الحسن إنما وصف بأنه صواب لأن فاعله فعله وهو عالم بأن له فعله، فشبه بما أصاب مقصوده كما ذكرناه في الخطأ»[417].

لنستوضح الأمر أكثر نرجع لنقف مع سيبويه في ما سمّاه «هذا باب أيضًا في الخصال التي تكون في الأشياء»، جاء فيه «أما ما كان حُسنًا أو قُبحًا فإنه مما يبنى فعله على فَعُل يَفْعل، ويكون المصدر فَعالًا وفَعالة وفُعلًا، وذلك قولك: قبح يقبح قباحة، وبعضهم يقول قبوحة، فبناه على فُعولة كما بناه على فَعالة»[418]، وليس تصوّره أن لأشياء العالم الحادث خصالًا، أي صفات تميز بعضها عن بعض وتقسيمها إلى قسمين رئيسين: القبح والحسن إلا استمدادًا في ما نفهمه من المنظومة الكلامية المعتزلية التي سبق أن تطرقنا إلى بعض أطرافها في مسألة الصلاح والأصلح.

---

(416) انظر: أبو الحسن بن محمد عبد الجبار [القاضي]، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 6: الإرادة، تحقيق الأب ج. ش. قنواتي (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي؛ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، [د. ت.])، ص 32.

(417) المصدر نفسه، ص 33.

(418) سيبويه (1982)، ج 4، ص 28.

المقصود بالخصال ما يكون في الإنسان من الفضيلة أو الرذيلة، وغلبت على الفضيلة، والخصال أيضًا حالات الأمور، تقول في فلان خصلة حسنة وخصلة قبيحة وخصال وخصلات كريمة وفي الحديث «من كانت فيه خصلة من النفاق...»، أي شعبة من شعب النفاق وجزء منه أو حالة من حالاته[419].

الواضح أن سيبويه لا يقصد ما يتصل بالإنسان وحده، بل عمم بذكره الخصال التي تكون في الأشياء.

جدير بالذكر أن الوصف بالحسن أو القبح يرجع في البرنامج الكلامي المعتزلي إلى الفعل في ذاته[420]، وعندنا في هذا الموضع للكلام ولا الفاعل، أي المتكلم، فالصدق مثلًا صفة ذاتية في الفعل وليست كذلك في الفاعل، لأنها لو كانت متعلقة بالفاعل لانتفت في حال عدم حصول الفعل منه. ولما ثبت أن هذه الصفات باقية، حصل الفعل من الفاعل أم لم يحصل، ثبت أن هذه الصفات لا تتعلق بالفاعل[421].

إن مسألة القبح والحسن عند المعتزلة ارتبطت بالأفعال لا بالفاعلين[422]، حيث فسّروا من خلالها بنية الشريعة المسطرية من أوامر ونواهٍ، لأن الأمر لا يكون على سبيل المثال إلا طلبًا لإنجاز فعل يحسنه العقل، وكذا النهي لا يكون إلا طلبًا للكف عن فعل يقبحه العقل[423]، وكلًا من الإنجاز والكف

---

(419) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (خصل).

(420) انظر ما قاله العز بن عبد السلام بشأن أقسام الكلام بحسب الحسن والقبح، في: ابن عبد السلام، ص 204.

(421) انظر: أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري، في التوحيد: ديوان الأصول، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1961)، ص 223.

(422) عقد القاضي عبد الجبار فصلًا بعنوان «في أن ما يوجب قبح القبيح وحسن الحسن لا يصح أن يحصل ولا يوجب ذلك، وأنه لا يختلف باختلاف الفاعلين». عبد الجبار [القاضي]، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج 6: الإرادة، 6، ص 122.

(423) لأن المناكير التي يقبحها العقل من باب واحد، ويجب النهي عنها، يقول القاضي عبد الجبار: «لأن النهي إنما يجب لقبحها، والقبح ثابت في الجميع». انظر: عبد الجبار [القاضي]، **شرح الأصول الخمسة**، ص 745.

عن الإنجاز فعل، ولا يكونان إلا بفعل، وهذا ما يفسر عندنا مقالة سيبويه «لأن الأمر والنهي إنما هما للفعل»[424]، وهما «لا يقعان إلا بالفعل»[425] و«لا يكونان إلا بالفعل»[426]، وضرورة وقوع الأمر والنهي بالفعل تعزى إلى كونهما عملين يقومان على تزجية[427] المخاطب إلى أمر لإنفاذه وأدائه في الكون الخارجي[428].

أما إذا سئلنا عن مسوغ الجمع بين المستقيم والقبيح[429]، كيف يجتمع الوصفان، فنقول جاز ذلك عندهم، إذ «قيل لبعض الحكماء ما الصدق القبيح؟ فقال: ثناء الرجل على نفسه»[430]، فظهر بذلك أن بعض الأفعال قد يكون مما اجتمع فيه صفات يبدو تنافرها للناظر من غير تمحيص، بيد أن تقليبها على جهتين أو أكثر يُظهر توافرها على ما يدعو لوصفها بالتناقض وليست كذلك. فالصدق لا يشك أحد في دخوله تحت مسمى الاستقامة لكنه حين يتصرف ويتوجه في حديث المرء عن نفسه مباهاة بما في يده من خير، أو ما يملكه من صفات ومزايا صار عند أهل العقول الراجحة قبيحًا مرذولًا.

سابعًا: أنطولوجيا الزمكان

هي التي نرمي من ورائها إلى بيان حقيقة الوجودين الزماني والمكاني، بعد أن تم لنا في ما قبل تحصيل صورة عن الوجود الإنساني، وجمعنا الكلام عنهما في مسألة واحدة لما سيظهر لك من مشترك.

---

(424) سيبويه (1988)، ج 1، ص 137.

(425) المصدر نفسه، ج 1، ص 137.

(426) المصدر نفسه، ج 1، ص 138.

(427) التزجية في اللسان: دفع الشيء كما تزجي البقرة ولدها، أي تسوقه، وزجيت الشيء إذا دفعته برفق.

(428) خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة: دراسة نحوية تداولية، اللسانيات (تونس: جامعة منوبة - كلية الآداب والمؤسسة العربية للتوزيع، 2001)، ص 132.

(429) يذهب ميكائيل كارتر إلى أن سيبويه حين يستعمل لفظ المستقيم فإنه يوظفه توظيفًا لا يستمد قوته من بنيته الداخلية، وإنما من طبيعته التواصلية (The Nature of Communication) لأنه صار وصفًا لفعل اجتماعي. انظر: Michael G. Carter, «A Study of Sibawaihi's Principles of Grammatical Analysis,» (Ph.D., University of Oxford, Oxford, 1968), p. 123.

(430) ابن الأنباري، الإنصاف، مج 2، ص 635.

مسألة الكلام وفضائية الزمان والمكان

فيها ثلاثة مباحث:

أ- تمهيد

تحته مطلبان:

(1) في إدراك الإنسان وشعوره بالمكان والزمان

يشعر الإنسان لا محالة بأهمية الزمن في حياته منذ عصور سحيقة من خلال تجارب مختلفة وملاحظات منوعة، كتعاقب الليل والنهار أو الفصول الأربعة، وتجربة الموت والحياة، وما يمر به من أطوار الطفولة والشباب والكهولة، يقول أبو البركات البغدادي: «وكذلك الزمان، يشعر به كل إنسان أو أكثر الناس جملة، ويشعر بيومه وأمسه وغده، وبالجملة ما مضى زمانه ومتقبله، وبعيده وقريبه، وإن لم يعرف جوهر الزمان وماهيته»[431]. وترسخ في الفكر الفلسفي الإسلامي[432] الذي ينطلق من القرآن الكريم وجود نوعين من الزمن:

- زمن دنيوي: محصور وقصير ونسبي ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ﴾[433].

- زمن العالم الآخر: يتميز بالخلود والأبدية وآناته طويلة جدًّا ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْـفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾[434].

على قدر شعور الإنسان بالزمن الذي لا يستطيع أن يتوقف لرصده والتحقق منه، لأنه ماضٍ في سرعته ولا يلتفت إلى أحد (مضي الليل والنهار)،

---

(431) أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا، الكتاب المعتبر في الحكمة، 3 ج في 2 (حيدر آباد: جمعية دائرة المعارف العثمانية، [1938-1939])، ج 3، ص 63.

(432) كتب حسام الآلوسي في هذا الموضوع دراسة جيدة بعنوان: الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، صدرت طبعتها الأولى في عام 1980. واستفدنا من روحها العلمية أكثر من نصوصها، وهي جديرة بالاطلاع. حسام محيي الدين الألوسي، الزمان في الفكر الديني و الفلسفي القديم (بيروت): المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980).

(433) القرآن الكريم، «سورة التوبة،» الآية 36.

(434) المصدر نفسه، «سورة الحج،» الآية 47.

يشعر بحساسية المكان الذي يكتنفه ويحتضن حركته ووجوده ضمن نسق من الموجودات التي تباينت أحوالها واتفقت في حاجتها إلى ما تقوم به الحوادث من المحلية والعرضية وغيرها، يقول القاضي عبد الجبار: «حال الشيء هي وجوده، كأن يكون له محل وحركة وعرض»[435]، ولئن كان الإنسان قادرًا على التصرف في بعض الأمكنة بالانتقال والتغيير والرصد، فلأجل أنها ثابتة ولها كيان مستقر (جثث)، كما سنرى مع تصوّر سيبويه، واللغة التي هي مرآة لحصول صورة أو تصوّر الناس عن الزمن والمكان كوعاءين للوجود الأنطولوجي لا يستقيم بناء معادلة الإنسان فيها إلا بإيراد طرفيها الزمان والمكان. يقول عبد السلام المسدي: «فاللغة في نهاية المطاف هي أحد مفاعلات الوجود الإنساني، إذ هي طرف المعادلة النوعية لثبوت خصوصية الإنسان. ولما كان الإنسان حصيلة تعادلية بين طرفي وجود المادة زمانًا ومكانًا فإن معادلة التفاعل تنصهر فيها عناصر الإنسان واللغة والزمان والمكان فينتج حتمًا التغير والاستحالة»[436]، ويزعم - ونحن معه - أن هذه المعادلة العامة متجذرة في صلب التفكير اللغوي العربي على مداه.

(2) في أن التحيّز صفة مقتضاة عن صفة الذات عند المعتزلة

إن مشكلة الزمان والمكان مرتبطة تمام الارتباط بمشكلة الوجود بوجه عام، والزمان والمكان عاملان جوهريان مقومان للوجود، إذ لا وجود إلا بهما وفي حيّزهما، والموجود في التصور الاعتزالي يتركب من ذات، وصفة ذات، وصفة مقتضاة عن صفة الذات، ومن ثم الوجود الذي يُظهر هذه الصفات. وإذا كان الوجود و«الذات» يتسمان بالشمولية فإن صفة الذات والصفات المقتضاة عنها تحددان تفرّد الموجود، أي فرادته، واختلافه بين موجود وآخر. وإذا كانت الجوهرية تحدد صفة الذات، فإن التحيّز أو الوجود في حيّز، هو صفة مقتضاة عنها، تحققان تفرد الوجود واختلافه. يقول سيبويه في «هذا باب ما ينتصب لأنه قبيح أن يكون صفة»: «وإنما فَرِرْتَ إلى النصب في هذا الباب، كما فَرَرتْ إلى

(435) عبد الجبار [القاضي]، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 12، ص 55-56.

(436) عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ط 2 (ليبيا: الدار العربية للكتاب، 1986)، ص 94.

الرفع في قولك: بصحيفةٍ طينٌ خَاتَمُها، لأن الطينَ اسمٌ، وليس مما يوصَفُ به، ولكنه جوهر يضاف إليه ما كان منه، فهكذا مجرى هذا وما أشبهه»[437]، فيفرق سيبويه بين اسم الذات الذي هو جوهر والوصف الذي هو من جملة الأعراض. وهذا الوصف لما كان عرضًا فهو دائمًا تابع للاسم الذي هو جوهر، يقول: «لأن الوصف تابع للاسم»[438]، ويخبرنا سيبويه أنه إنما يحتاج إلى الصفة إذا خيف الالتباس من الأسماء الغالبة[439].

ب- في الزمان

تحته أربعة مطالب:

(1) في ما هو الزمان عند سيبويه؟

الزمان عند سيبويه من متضمنات الفعل ومقتضياته الضرورية، لأنك لا تلفظ بالفعل إلا في زمن معين، كما أن الفعل يدل بصيغته وشكله الصرفي على زمنه، يقول سيبويه: «فإذا قال «ذهب» فهو دليل على أن الحدث في ما مضى من الزمان، وإذا قال «سيذهب» فإنه دليل على أنه يكون في ما يستقبل من الزمان، ففيه بيان ما مضى وما لم يمضِ»[440]، فتميَّز الزمان عندها بصورة الفعل الخارجية، أو كما سمّاها المناطقة في ما بعد بدلالة التضمن[441].

يحدد سيبويه الزمان في عبارته الموجزة الواضحة والعميقة فيقول في معرض تعليله: «وإنما الدهر مضي الليل والنهار، فهو إلى الفعل أقرب»[442]، فيظهر من خلال ذلك جملة محددات نتبيّن منها صورة الزمان عنده:

---

(437) سيبويه (1988)، ج 2، ص 116.

(438) المصدر نفسه، ج 2، ص 386.

(439) المصدر نفسه، ج 2، ص 413.

(440) المصدر نفسه، ج 1، ص 35.

(441) يندرج هذا عندهم في أنواع الدلالة الوضعية، يقول صاحب السلم في المنطق:

دَلاَلَـةُ اللفْـظِ عَلَـى مَـا وَافَقَهْ   يَدْعُونَهَـا دِلاَلَـةَ المُطَابَقَـهْ

وَجُزْئِـهِ تَضَمنًـا وَمَـا لَـزِمْ   فَهُـوَ التِـزَامٌ إِنْ بِعَقْـلِ التُـزِمْ

انظر أيضًا: القزويني، ص 46.

(442) سيبويه (1988)، ج 1، ص 36-37.

- إنه موجود مستقل وينبغي ألا يكون من المعدومات، لسابق الإحساس والشعور به الذي مر بنا الحديث عنه قبل قليل.

- إنه موجود حادث وعارض[443] لأنه عبارة عن مضي «أي حركة متجهة أينية»، ولهذا ذهب صاحب أوائل المقالات إلى أن الزمان اسم يقع على حركات الفلك فلذلك لم يكن الفلك محتاجًا في وجوده إلى وقت ولا زمان وزعم أن سائر الموحدين على هذا القول[444].

- إنه موجود يتحدد بالتعاقب المتقدم (مُضِي الليلِ والنهارِ)[445]. ولم نقل بالتعاقب فحسب لأنه يوقع في تصور الدور وهو تصور مغلق فاسد، بل إن حركته متقدمة وهو ما يعطينا إحساسًا بحلزونيته التي تسمح بالانفلات من قبضة الدور الآسر. ولا تناقض بين المتقدم وصفًا للتعاقب والمضي الذي جاء مقيدًا لليل والنهار، فإن من يتقدم في سيره وحركته فكأنه يبتلع (يسرط من السراط) ما يسبقه من طريق في كل خطوة يخطوها لتصبح وراءه في الماضي[446].

- إنه موجود سابق على الفعل والفاعل، وإنما الفعل يتوضع فيه ويقع في ظرفه.

(2) في أن الإنسان لا يفعل الزمان وإنما يفعل فيه

قال أبو سعيد: «اعلم أن سيبويه يجعل المفعول الذي تدل صيغة الفعل عليه أقوى من المفعول الذي لا تدل صيغة الفعل عليه، والمفعول الذي

---

(443) انظر: البيضاوي، ج 1، ص 116.

(444) الشيخ المفيد، ص 101.

(445) انظر ما قاله الزركشي في: أبو عبد الله محمد بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، 4 ج (بيروت: دار المعرفة، 1972)، ص 123. وجدير بالذكر أن تعريف سيبويه للزمان أخذ به كل من ابن البارح والمعري، انظر: أبو العلاء أحمد بن عبد الله المعري، رسالة الغفران، شرحها وحقّقها وفهرسها وقدّم لها علي شلق (بيروت: دار القلم، 1975)، ص 28 وما بعدها.

(446) يقول ابن الأنباري في أسرار العربية: «إذا قلت قام: دل على كل زمان ماض من أول ما خلق الله تعالى الدنيا إلى وقت حديثك وإذا قلت يقوم: دل على كل زمان مستقبل (...) وأن هذه الظروف لا تتقرر على وجه واحد لأن فوقًا يصير تحتًا وتحتًا يصير فوقًا، كما أن الزمان المستقبل يصير حاضرًا والحاضر يصير ماضيًا». ابن الأنباري، كتاب أسرار العربية، ص 168.

تدل صيغة الفعل عليه اثنان، المصدر وظروف الزمان، فبدأ سيبويه بالمصدر لأنه أقوى من ظروف الزمان لأن الفاعل قد فعله وأحدثه، ولم يفعل الزمان، وإنما فعل فيه»[447]، وهذا تصور كلامي شارح ذو خلفية فلسفية دقيقة يؤسس لأسبقية الوجود الزماني واستقلاليته[448]، فالإنسان لا يفعل الزمان - كما لا يفعل المكان - لأنه لا يقع تحت سيطرته[449]، ولا يتصل بإرادته[450]، وإنما هو إطار قبلي للفعل والحركة البشرية ولكل ذات أنطولوجية حادثة غير مجردة، لأن المجردات لا تكون متحيّزة ولا تحل في المتحيز ولهذا تسمى عندهم المفارقات[451]، وإلى هذا نفسه ذهب ابن القيم فقال: «وأما الزمان فهو حركة الفلك، فلا ارتباط بينه وبين حركة الفاعل، إلا من جهة الاتفاق والمصاحبة، إلا أنهم قالوا «فعلت اليوم» لأن اليوم ونحوه أسماء وضعت للزمان، يؤرخ بها الفعل الواقع فيها، فإذا سمعها المخاطب علم المراد منها، واكتفى بصيغتها عن الحرف الجار، فإن أضمرتها لم يكف لفظ الإضمار ولا أغنى عن الحرف، لأن لفظ الإضمار يصلح للزمان ولغيره، فقلت: «يوم الجمعة خرجت فيه»[452].

---

(447) السيرافي، الورقة 52ب.

(448) قريب من هذا ما اعتقده إيمانويل كانط أن الزمان والمكان إطاران قبليان للحساسية البشرية، بمعنى أن الزمان والمكان موجودان بالذات الإنسانية العارفة، وليسا مكتسبين بالتجربة، وإذا كانت الهندسة تقوم على أساس تجانس الوسط المكاني، فإن الحساب يقوم على تجانس الوسط المكاني، وأكد كانط أن الإنسان من دون إطاري الزمان والمكان، لا يستطيع إدراك الأشياء في العالم الخارجي. انظر: عبد الرحمن بدوي، **الزمان الوجودي** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1945)، ص 114-115.

(449) يجب التفريق بين سيطرة الإيجاد وسيطرة التسخير، وكلاهما صفة لواجب الوجود، إلا أن الأولى لا يشاركه فيها أحد وهي دليل قدّمه ويقابلها سيطرة الإعدام التي هي مقدور ضروري للموجد للحوادث، أما الثانية فموجهة من واجب الوجود للإنسان حيث سخر له المكان بما فيه لعمارته. ويصدق ذلك قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (القرآن الكريم، «سورة الجاثية،» الآية 13).

(450) الإرادة موجهة للفعل بالإيقاع على وجه من الوجوه، أو الترك وليس لها أثر في الوجود المستقل للزمان إلا بأن تملأه أو تتركه خاليًا من الفعل.

(451) التهانوي، ج 1، ص 264.

(452) ابن قيم الجوزية، **بدائع الفوائد**، ج 2، ص 338. وانظر أيضًا: أبو علي أحمد بن محمد المرزوقي، **كتاب الأزمنة والأمكنة**، 2 ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، 1914)، ص 148-149.

(3) في تحقيق أن ما يقع في الزمان الحوادث لا الجثث

من القواعد المعروفة عند جمهور النحاة أن ظرف الزمان لا يقع خبرًا عن الجثة[453] إلا إذا أفاد بخلاف ظرف المكان، ولأجل هذا قال ابن مالك:

وَلاَ يَكُونُ اسْمُ زَمَانٍ خَبَرَا عَنْ جُثَةٍ، وَإِنْ يُفِدْ فَأَخْبِرَا

على هذا يجوز عندنا «اللَّيْلَةَ الهِلاَلُ» على تقدير طلوع الهلال الليلة، ولا يجوز «زيد اليوم» لغياب الفائدة المرجوّة من الإخبار، قال سيبويه: «وجميع ظروف الزمان لا تكون ظروفًا للجثث»[454]، ولهذا المنع أصل كلامي يرجع إلى تصور طبيعة الزمان بأنه ظرف لوقوع الحوادث لا الجثث، يقول ابن القيم في تقييد هذا القول بقوله: «ظروف الزمان لا تكون إخبارًا عن الجثة، ليس على إطلاقه، بل فيه تفصيل يعرف من العلة في منع ذلك، والعلة أن الزمان لما كان عبارة عن أوقات الحوادث، وكانوا محتاجين إلى تقييد حوادثهم بأزمنة تقارنها معلومة عند المتكلم والمخاطب كما يقدرونها بالأماكن التي تقع فيها جعل الله سبحانه وتعالى حركات الشمس والقمر وما يحدث بسببها من الليل والنهار والشهور والأعوام معيارًا يعلم به العباد مقادير حوادث أفعالهم وتاريخها ومعيارها لشدة حاجتهم إلى ذلك في الآجال كالعدد والإجارات والسلم والديون المؤجلة ومعرفة مواقيت الحج والصيام وغيرها فصارت حركة الشمس والقمر تاريخًا وتقييدًا ومعيارًا للأفعال والحياة والموت والمولد وغير ذلك»[455]. وهو يخبرنا أن الزمان لما كان عبارة عن مقارنة حادث لحادث، مقارنة الحادث من الحركة العلوية[456] للحادث من حركات العباد في العالم السفلي، سمّاه النحاة ظرفًا لأنه مكيال ومعيار يعلم به مقدار الحركة والفعل،

---

(453) الجثة هي الجسم على أي وضع كان.

(454) سيبويه (1988)، ج 1، ص 136، وانظر: محمد بن عبد الله بن مالك، **شرح عمدة الحافظ وعدة اللافظ**، تحقيق عدنان عبد الرحمن الدوري، إحياء التراث الإسلامي؛ 20 (بغداد: وزارة الأوقاف، 1977)، ج 1، ص 164.

(455) ابن قيم الجوزية، **بدائع الفوائد**، ج 3، ص 252-253.

(456) هذا ما يمكن أن نصطلح عليه بالتفسير الكلامي الكوسمولوجي للزمان، لأنه يتصور تحكم قوى العالم العلوي ومركزيتها في حركة الكون ومقاديره وتصرفاته.

وتقدّمه وتأخره وقربه وبعده، وطوله وقصره، وانقطاعه ودوامه، والمتكلم إذا أخبر أن فعله قارن ذلك الحادث المعلوم من حركة الشمس والقمر يوقت له ويقيد به فسمي وقتًا، كما يرى أنه لو أمكن أن يقيد ويؤرخ بما يقارن الفعل من الحوادث غير الزمان لاستغنينا عن الزمان مطلقا، فنقول: «قمت عند خروج الأمير وعند قدوم الحاج وعند موت فلان»، لكن هذه الحوادث لا يشترك في علمها ومعرفتها كل الناس، كاشتراكهم في معرفة يوم الجمعة وشهر رمضان ونحوه، وهو قيد تداولي متصل بالمعرفة المشتركة (Mutual Knowledge) وما يترتب عنها من بناء قواعد التخاطب، وإذا تبيّن ذلك فلا معنى لقولنا «زيد اليوم» لأن الجثث ليست حوادث، فتحتاج إلى تقييدها بما يقارنها وإلى تاريخها بحدث معها، فما ليس بحدث لا معنى لتقييده بالحدث الذي هو الزمان[457].

(4) في تقسيم الزمان وترتيبه

أقسام الزمان عند سيبويه ثلاثة على المعروف من مقالته في تعريف الفعل: «بنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع. فأما بناء ما مضى فذهب وسمع ومكث وحمد. وأما بناء ما لم يقع فإنه قولك آمرًا: «اذهب» و«اقتل» و«اضرب»، ومخبرًا: يقتل ويذهب ويضرب (...) وكذلك بناء ما لم ينقطع وهو كائن إذا أخبرت»[458].

آثرنا ذكر الأقسام من جملة مطالب هذا المبحث لما علمناه من قيامه عندهم على تصور وتفسير كلامي[459] اختلفوا كعادتهم في شأنه، إذ إن الزجاج - مثلًا - لا يرى من الأزمنة إلا ضربين، ماضٍ ومستقبل، فالمستقبل ما لم يقع بعد ولا أتى عليه زمان ولا خرج من حيّز العدم إلى الوجود، والماضي ما تقضّى وأتى عليه زمانان لا أقل من ذلك، زمان وجد فيه وزمان خبر فيه عنه، أما الحال فهو المتكوّن في حال خطاب المتكلم، لم يخرج إلى حيّز المضي

---

(457) انظر: ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد.

(458) سيبويه (1988)، ج 1، ص 12.

(459) ورد في مختار رسائل جابر بن حيان: «والمتزمن ينقسم ثلاثة أقسام: ماضٍ ذاهب قد قطعه وجازه بدورات الشمس، ودائم واقف في الوقت الذي هو فيه، وآتٍ متقبل متوقع وروده». جابر بن حيان، «رسالة في الحدود،» في: الأعسم، ص 302.

والانقطاع ولا هو في حيز المنتظر الذي لم يأتِ وقته، ففعل الحال عنده مستقبل لأنه يكون أولًا، وكل جزء خرج منه إلى الوجود صار في حيّز المضي، وهذا هو السبب في رأيه الذي من أجله جاء فعل الحال بلفظ المستقبل[460]. وهذا الذي ذكره الزجاجي من إنكار الحال نسبه ابن يعيش إلى بعض المتكلمين[461].

أورد الأعلم الشنتمري في نكته هذا السؤال على طريقة المتكلمين نقلًا عن أبي سعيد، كما هي عادته من غير نسبة إليه[462]، وأجاب عنه مدافعًا عن تقسيم سيبويه وتصوّره، فقال: «وطعن طاعن في هذا فقال: أخبرونا عن الحال الكائن أوقع وكان فيكون موجودًا في حيز ما يقال عليه كان؟ أم لم يوجد بعد فيكون في حيز ما يقال عليه لم يكن؟

فإن قلتم: هو في حيز ما يقال عليه: لم يكن، فهو مستقبل، وإن كان في حيز ما يقال عليه كان فهو ماضٍ، ولا سبيل إلى ثالث، فدلوا على صحة هذا؟

الجواب في ذلك، أن الماضي هو الذي أتى عليه زمانان: أحدهما زمان وجوده، وزمان ثانٍ يقال فيه: وجد وكان، ونحو ذلك.

الذي يقال: وجد الفعل فيه: هو زمان غير زمان وجوده، فكل فعل صح الإخبار عن حدوثه في زمان بعد زمان حدوثه فهو ماضٍ.

المستقبل هو الذي يحدث عن وجوده في زمان لم يكن فيه ولا قبله، حيث تحصل لنا الماضي والمستقبل.

بقي قسم ثالث: يكون زمان الإخبار عن وجوده زمان وجوده، وقال فيه سيبويه: «وما هو كائن لم ينقطع»[463].

---

(460) انظر: أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، **الإيضاح في علل النحو**، تحقيق مازن المبارك (القاهرة: مطبعة المدني، 1959)، ص 87.

(461) انظر: موفق الدين أبو البقاء يعيش بن علي بن يعيش، **شرح المفصل**، 10 ج في 5 (القاهرة: الطباعة المنيرية، [د. ت.])، ص 47. وانظر أيضًا: الحسن بن أحمد أبو علي الفارسي، **المسائل العسكريات**، تحقيق حسن هنداوي (دمشق: دار القلم، 1988)، ص 98.

(462) انظر: السيرافي، الورقة 3ب، وانظر أيضًا: الجرجاني، **المقتصد**، ج 1، ص 84.

(463) سيبويه (1988)، ج 1، ص 166.

مما يتصل بما سبق ويتفرع عنه قضية تبعية لها تعلق بترتيب الأزمنة، قال أبو سعيد: «فإن سأل سائل فقال: أي الأفعال أقدم في الرتبة، فإن لأصحابه (والضمير عائد على سيبويه) في ذلك قولين:

- أن المستقبل أول الأفعال ثم الحال ثم الماضي، وهذا شيء كان يذهب إليه الزجّاج وغيره، والحجة فيه أن الأفعال المستقبلة تقع فيها العدات، ثم توجد بعد تقدم الميعاد وانتظار الموعود، فيكون حالًا، ثم يأتي عليه غير زمان وجوده فيكون ماضيًا.

- أن الحال هو أول الأفعال ويكون الأقرب إليه في الترتيب المستقبل وتاليه الماضي، والحجة في ذلك أن الميعاد بما يستقبل لا يصح إلا بما عرف وشوهد حتى يتصوّره الموعود، ويكون على ثقة مما وعد، وإلا فليس وراء العدة معنى يرغب فيه ولا يرهب منه، لأن القلب لا يتعلق منه برغبة ولا رهبة ويكون المستقبل أقرب إلى الحال من قبل أن المستقبل يجوز مصيره إلى الحال الذي هو أول، والماضي قد بعد حتى لا يجوز مساواته الحال في شيء من الأزمنة»[464].

ج- في المكان

تحته ثلاثة مطالب:

(1) في اختلافهم في معنى المكان

لنبدأ في الأول بالتعرف إلى حقيقة الحيّز/ المكان[465]، لأن الحيّز والموضع والمكان بمعنى واحد، ماذا يقصدون به؟ وكيف يبنى تصور فلسفي عنه؟

---

(464) السيرافي، الورقة 3ب.

(465) يعرف ابن جني المكان في كتابه اللمع في العربية بأنه: «ما استقر فيه أو تصرف عليه وإنما الظرف منه ما كان مبهمًا غير مختص مما في الفعل دلالة عليه، والمبهم ما لم تكن له أقطار تحصره ولا نهايات تحيط به نحو خلفك وأمامك وقدامك ووراءك وإزاءك وتلقاءك وتجاهك وقربك وقريبًا منك وصددك وصقبك، تقول: جلست عندك وسرت أمامك ووراءك وأنا قريبًا منك وزيد دونك ومحمد حيالك فتنصب هذا كله على أنه ظرف والعامل فيه ما قبله من الأفعال المظهرة أو المقدرة». ابن جني، اللمع في العربية، ص 55.

ذكر ابن مسكويه في كتابه **الهوامل والشوامل** الذي ألّفه بالاشتراك مع أبي حيان التوحيدي أن الحديث عن ماهية المكان والزمان مما خاض فيه الأوائل وجادل فيه أصحاب الكلام الإسلاميون[466]، ومما جاء في **كشاف اصطلاحات الفنون** أن الحيّز «في اللغة الفراغ مطلقًا، سواء كان مساويًا لما يشغله، أو زائدًا عليه، أو ناقصًا عنه (...)». وفي أكثر كتب اللغة، أنه المكان. وفي اصطلاح المتكلمين لا يتصور زيادة الشيء على حيّزه، ولا زيادة حيّزه عليه. قال المولوي عصام الدين في حاشية **شرح العقائد** في بيان الصفات السلبية: «الحيّز والمكان واحد، عند من جعل المكان السطح، أو البعد المجرد المحقق. وكذا عند المتكلمين، إلا أنه بمعنى البعد المتوهم»[467]. وهناك من ذهب إلى أن مكان الشيء ما يقلّه ويعتمد عليه ويكون الشيء متمكنًا فيه، وقال آخرون: مكان الشيء ما يماسه، فإذا تماس الشيئان، فكل واحد منهما مكان لصاحبه، كما اعتقد بعض المتكلمين أن مكان الشيء هو ما يتناهى إليه، أو هو الجو[468] أو هو ما يحيط به، وكان من جملة ما اختلفوا فيه في حدهم للمكان أنه ما أحاط بغيره من جوانبه كلها، واحتج بعضهم بما يجمع عليه أهل اللغة، إذ «لا يصفون القلنسوة المحيطة بالرأس بأنها مكان للرأس، ولا يصفون القميص المحيط بالإنسان بأنه مكان له»[469].

كما أنهم يقصدون بالتحيّز «حصول الجسم في المكان، أي في الحيّز الذي يخصه، ويكون مملوءًا به، ويسمى هذا أينًا حقيقيًّا (...) والمتكلمون يسمون الأين بالكون»[470].

المكان بخلاف الزمان متعدد يمكن أن يوجد منه في اللحظة الواحدة عدد

---

(466) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي وأبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **الهوامل والشوامل**، تحقيق أحمد أمين وأحمد الصقر (القاهرة: [د. ن.]، 1972)، ص 104-405.

(467) التهانوي، ج 1، ص 407.

(468) انظر: الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ص 442.

(469) الحاكم النيسابوري، ص 188. وذكر صاحب **أوائل المقالات**: أن المكان ما أحاط بالشيء من جهاته كلها، وأنه لا يصح تحرك الجواهر إلا في الأماكن، وهو مذهب أبي القاسم وغيره من البغداديين، وجماعة من قدماء المتكلمين ويخالف فيه الجبائي وابنه وبني نوبخت والمنتمين إلى الكلام من أهل الجبر والتشبيه، الشيخ المفيد، ص 98.

(470) التهانوي، ج 1، ص 133.

كبير، قال أبو الفتح: «لأن المكانين يوجدان في الوقت الواحد بل في أوقات كثيرة غير منقضية»[471]، لكنه مع تعدده ثابت يمكن مراجعته ولحظه.

(2) في كيف يتصور وقوع الفعل في المكان عند سيبويه؟

في الأول يبدو ضروريًا أن نبيّن ملاحظة بخصوص المكان عند سيبويه، فهو يملك عنه تصورًا وجوديًا يكاد يقيسه كليًا بالإنسان حيثما ورد لأمرين رئيسين:

- لتحققه الخارجي المادي البارز كما يتحقق كل وجود إنساني في بعده الطبيعي (وهذا ما عبّر عنه سيبويه بقوله والأماكن لها جثة)، وامتياز كل وجود من غيره بسمات مميزة، أو ما سمّاه سيبويه الخلق من التخلق، أي التشكل الحدوثي.

- لامتيازه الاسمي الذي يكون علامة فارقة تدعو إليها حاجات الاجتماع والعمران والتواصل، يقول سيبويه: «والأماكن إلى الأناسي ونحوهم أقرب. ألا ترى أنهم يخصّونها بأسماء كزيد وعمرو، وفي قولهم مكة وعمان ونحوهما، ويكون منها خلق لا تكون لكل مكان ولا فيه، كالجبل والوادي والبحر. والدهر ليس كذلك. والأماكن لها جثة»[472]. قال أبو سعيد شارحًا عبارة سيبويه ومفرقًا بين الزمان والمكان: «يريد (يعني سيبويه) أن الأماكن فيها خِلَقٌ ثابتة مختلفة كاختلاف الناس وثباتهم وهي جثت، والدهر ليس جزءًا منه يبقى ويثبت، وليس فيه خلق مختلفة، إنما هو الليل والنهار يتكرران ويبطلان ويعودان بساعاتهما ويقرب من الفعل بأشد من قرب المكان لأن الفعل أيضًا إنما هو حركات تتقضى كتقضي الزمان، وإنما أعني بالفعل ها هنا ما عناه النحويون دون الفعل الحقيقي، لأن العالم كما هو فعل الله أحدثه وخلقه، وإنما أعني اللفظ بفعل يفعل، وذلك أن الإنسان إذا كان في حال فعل فقلنا إنه يفعل الآن، لم يثبت على هذا أكثر من وقت واحد حتى يصير إلى أن يقول فعل، فحال الفعل منقضية غير ثابتة كالزمان»[473]. وفي ما قاله السيرافي تأكيد لدينامية الزمان وسكونية المكان.

(471) ابن جني، **الخصائص**، ج 3، ص 225-226.

(472) سيبويه (1988)، ج 1، ص 36-37.

(473) السيرافي، الورقة 54ب.

ترى كيف تبنى صورة المكان في النظر النحوي عند سيبويه؟ وكيف يتم التحيّز فيه؟

نجد في «هذا باب الفاعل الذي يتعدّاه فعله إلى مفعول» إشارات استدلالية من سيبويه تعكس تصورًا كلاميًّا متواريًا خلف تحليله النحوي لمسألة الظروف التي هي مفعولات فيها وأحياز لوقوع الفعل الحادث، يقول: «ويتعدى (أي الفعل) إلى ما اشتق من لفظه اسمًا للمكان وإلى المكان، لأنه إذا قال «ذهب» أو «قعد» فقد علم أن للحدث مكانًا وإن لم يذكره، كما علم أنه قد كان ذهاب، وذلك قولك: «ذَهَبْتُ المَذْهَبَ البَعِيدَ»، و«جَلَسْتُ مَجْلِسًا حَسَنًا»، و«قَعَدْتُ مَقْعَدًا كَرِيمًا»، و«قَعَدْتُ المَكَانَ الذِي رَأَيْتَ»، و«ذَهَبْتُ وَجْهًا مِنَ الوُجُوهِ». وقال بعضهم: «ذَهَبْتُ الشَّامَ»، يشبهه بالمبهم، إذ كان مكانًا يقع عليه المكان والمذهب. وهذا شاذ، لأنه ليس في «ذهب» دليل على «الشام»، وفيه دليل على المذهب والمكان. ومثل «ذَهَبْتُ الشَّامَ»: «دَخَلْتُ البَيْتَ»»[474]، ولعلك لاحظت معنا أن سيبويه ينطلق من تحليل يستبطن أربعة أمور تتعلق بالخصوص بأفعال الحركة:

- تضمن الفعل الحركي بالقوة المنطقية لحيّزه الواقع فيه وإن لم يذكر معه.

- تضمن الفعل الحركي بالقوة الاشتقاقية لاسم الحدثان (المصدر).

- تضمن الفعل الحركي بالقوة الفضائية (Spatial Power) للمسار، فـ«ذهب» فعل حركي اتجاهي (Directional Verb)[475] يستلزم بداية ونهاية بمعنى «مسارًا»، و«قعد» فعل حركي يستلزم هيئة في النزول وتغيير الوضع في مسار (من فوق إلى تحت).

- تضمن الفعل الحركي بالقوة العاملية لتأثير ما في الأحياز المفعولات.

نبّه سيبويه إلى ما في «ذَهَبْتُ الشَّامَ» من الشذوذ لتشبيهها بالمبهم[476] من

(474) سيبويه (1988)، ج 1، ص 35.

(475) الفعل الاتجاهي هو الفعل الذي يدل على الحركة والاتجاه، في الإنكليزية مثلًا، Leave Walk, Travel.

(476) «المبهم هو ما افتقر إلى غيره في بيان صورة مسماه كأسماء الجهات نحو أمام ووراء ويمين وشمال وفوق وتحت وشبهها في الشياع كناحية وجانب ومكان وكأسماء المقادير كميل وفرسخ وبريد». =

الأماكن[477]، لأن الفعل الحركي من قبيل «ذهب» لا تجد فيه دلالة على مكان مخصوص بعينه. فالأماكن تختلف من حيث طبيعتها وتفصيلاتها من مكان إلى آخر وتتعدد، بخلاف الزمان[478]، وكلاهما محل للفعل من وجهة نظر كلامية. فلا يمكن أن يقع في لامحل ما دام حادثًا من الحوادث[479]، ولهذا استدل القاضي عبد الجبار فقال: «كل موجود له حيز، لا يجوز أن يوجد خاليًا من الأعراض[480]». بمعنى لا يجوز أن يكون قديمًا، لأن الأعراض من صفة الحوادث.

عندهم أن «المتحيز: هو الحاصل في الحيز (أي الجسم). وبعبارة أخرى القابل بالذات أو بالتبعية للإشارة الحسية. فعند المتكلمين لا جوهر إلا المتحيّز بالذات، أي القابل للإشارة بالذات، وأما العرض فمتحيّز بالتبع»[481]. ولعلهم في

= انظر: أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري، **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ومعه كتاب عدة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك**: وهو الشرح الكبير من ثلاثة شروح، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط 5، 4 ج (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1967)، ج 2، ص 237، وأبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري، **شرح قطر الندى وبل الصدى**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ([د. م.: د. ن.، د. ت.])، ص 229.

(477) جاء في: الزمخشري، **المفصل في صنعة الإعراب**، ص 81: «المفعول فيه هو ظرفا الزمان والمكان وكلاهما منقسم إلى مبهم ومؤقت ومستعمل اسمًا وظرفًا ومستعمل ظرفًا لا غير، فالمبهم نحو الحين والوقت والجهات الست والمؤقت نحو اليوم والليلة والسوق والدار والمستعمل اسمًا وظرفًا ما جاز أن تعتقب عليه العوامل والمستعمل ظرفًا لا غير ما لزم النصب نحو قولك وسرنا ذات مرة وبكرة». وانظر أيضًا: ابن هشام الأنصاري، **أوضح المسالك**، ج 2، ص 231.

(478) لأن الزمان لا يتميز إلا بما يحل فيه، فلا ميزة له في ذاته بخلاف المكان حيث لكل واحد حلية ووصف ذاتي. قال ابن القيم: «إلا أن الإخبار عن المكان المحدود أكثر وأقوى لأن الأمكنة أشخاص كزيد وعمرو وظروف الزمان بخلاف ذلك فمن ثم قالوا سرت اليوم وسرت في اليوم ولم يقولوا جلست الدار». ابن قيم الجوزية، **بدائع الفوائد**، ج 2، ص 338.

(479) لكل جوهر حيّز في الوجود لا يخلو من عرض يكون به في بعض المحاذيات، هذا العرض يسميه بعض المتكلمين كونًا، وعلى هذا القول أكثر أهل التوحيد، كما أن كل عرض يصح حلوله في الجوهر ويكون الجوهر محتملًا لوجوده فإنه لا يخلو منه أو مما يعاقبه من الأعراض، وهذا مذهب أبي القاسم البلخي وأبي علي الجبائي ومن قبلهما أكثر المتكلمين، وخالف فيه عبد السلام بن محمد الجبائي وأجاز خلو الجواهر من الألوان والطعوم والأراييح ونحو ذلك من الأعراض. انظر: الشيخ المفيد، ص 86.

(480) عبد الجبار [القاضي]، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج 5: **الفرق غير الإسلامية**، ص 23.

(481) التهانوي، ج 1، ص 401.

تمييزهم في مراتب التحيّز بين المتحيّز بالذات والمتحيز بالتبع، يعكسون درجات من الأهمية في الوجود وتراتبية المعارف، إذ المشار إليه حسيًّا أقواها ثم الأدنى فالأدنى في سلم الارتقاء عروجًا إلى المجرد الذي يفارق عالم الحس.

(3) في الاتساع

يذهب سيبويه إلى أن الظروف سواء تلك التي للزمان أو للمكان بما هي أحياز للفعل متعارف عليها فإنها تتشابه في جواز السكوت عنها والاتساع ما حصلت الفائدة، يقول: «واعلم أن الظروف من الأماكن مثل الظروف من الليالي والأيام، في الاختصار وسعة الكلام»[482]، ولعلك تحس من خلال هذا الكلام أن سيبويه مدرك تمامًا المشاكلة الوجودية بين بعدي الزمان والمكان، إذ هما من المقوّمات الجوهرية للعالم، وعبارة عن امتداد يميز ويتضمن كل الوجود الناقص (المحدثات). بمعنى أن أعماله كلها لا تخرج عن التحيز في الظرف المتناهي زمنًا ومكانًا، ولا يخرج عنه أدنى فعل.

قال سيبويه وهو يؤكد ما اتسعت فيه العرب من ذكر الحيّز الزماني وإرادة المتحيّز فيه ذاتًا بشرية أو ما يصدر عنها من أعمال: ومنه قولهم: «هَذِهِ الظُّهْرُ أَوِ العَصْرُ أَوِ المَغْرِبُ»، إنما يريد: «صَلاَةُ هَذا الوَقْتِ». و«اجْتَمَعَ القَيْظُ»، يريد «اجْتَمَعَ النَّاسُ فِي القَيْظِ»[483]. وكل ذلك لم يكن ليأتي لولا ما عرفناه من التلازم الضروري الذي سبق أن ذكرناه عن علاقة الزمان والمكان بالفعل الحادث إلى الحد الذي يتيح فيه إمكان السكوت عن محتوى الإطارين الوجوديين أو ما يسميه بعضهم المظروف الذي هو الفعل الحادث والاكتفاء بالظرف.

ثامنًا: ميتافيزيقا التحديد

مسألة الحد عند سيبويه: هل هو تمييزي أم ماهوي؟

بقي هنا بحث متعلق بمسألة سبق أن أثرناها في حديثنا عن المنطق والفلسفة. وفيها مبحثان:

---

(482) سيبويه (1988)، ج 1، ص 219.

(483) المصدر نفسه، ص 215.

أ- في جواز معرفة سيبويه بالحد على طريقة الفلاسفة

يقع تحته مطلبان:

(1) في أن الحد من مطالب المناطقة والفلاسفة

يدرس الفلاسفة والمناطقة على الخصوص الحدود في باب المُعرِّفات (بضم الميم وكسر الراء)، أي التي تعرف المخاطب بالماهية، وهو عندهم، ونقصد الحد (Définition)، من أسمى مبادئ العلم، وقسّموه أقسامًا وجعلوه مراتب، يقول صاحب السلم في المنطق[484]:

مُعَـــرِّفٌ عَلَى ثَلاَثَـــةٍ قُسِمْ ... حَـد وَرَسْـــمِيٌ وَلَفْظِي عُلِمْ
فَالحَـد بِالجِنْسِ وَفَصْـلٍ وَقَعَا ... وَالرسْـمُ بِالجِنْسِ وَخاصةٍ مَعَا

اشترطوا في الحد الاطراد، بمعنى إذا وجد التعريف وجد المعرف فيكون مانعًا من دخول أفراد غير المعرف فيه، كما اشترطوا الانعكاس، بمعنى أنه كلما وجد المعرف وجد التعريف فيكون جامعًا لأفراد المعرف لا يخرج عنه منها شيء[485]، وأن يخلو من المجاز ومن الأحكام، يقول صاحب السلم[486]:

وَشَـــرْطُ كُل أَنْ يُـرَى مُطـرِدَا ... مُنْعَكِسًـــا وَظَاهِـرًا لاَ أَبْعَـدَا
وَلاَ مُسَـــاوِيًا وَلاَ تَجَـــوزَا ... بِـــلاَ قَرِينَـــةٍ بِهَـــا تَحَـرزَا
وَلاَ بمـا يُـدْرَى بِمَحْـدُودٍ وَلاَ ... مُشْـتَرَكٍ مِـنَ القَرِينَـةِ خَـلاَ
وَعِنْدَهُـمْ مِـنْ جُمْلَـةِ المَـرْدُودِ ... أَنْ تَدْخُـلَ الأَحْكَامُ فِي الحُدُودِ
وَلاَ يَجُـوزُ فِـي الحُـدُودِ ذِكْرُ أَوْ ... وَجَائِزٌ فِي الرسْـمِ فَـادْرِ مَا رَوَوْا

---

(484) انظر: شرح القويسني على السلم للأخضري، ص 19-20.

(485) يقول جابر بن حيان في رسالته في الحدود: «واعلم أن الغرض بالحد هو الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة، حتى لا يخرج منه ما هو فيه، ولا يدخل فيه ما ليس منه. لذلك صار لا يحتمل زيادة ولا نقصانًا». ابن حيان، ص 165.

(486) شرح القويسني على السلم، ص 20-21، كما اشترط بعضهم أن تكون أجزاء حد الشيء أقدم من الشيء بالطبع، ويجب أن تكون أعرف من الشيء، وألا يكون فيه شيء زائد على ما به قوام ذاته، لأن كل ما زاد عليه فهو عرض فيه... إلخ.

سبق عندنا أن سيبويه لم يطلع على فلسفة ولم يتأثر بمنطق لامتناع تيسر ذلك في زمنه، كما بيّناه بما لا يحتاج إلى الإعادة والتكرار، كما أن سيبويه في ما ساقه تجوّزًا من «تعاريف»[487] بعيد عما تعارف عليه أهل الميزان من حدود[488]، كما سنبيّن من خلال بعض الأمثلة.

(2) في أن الحد بالمعنى المنطقي لم يدخل النحو إلا متأخرًا

ما نرمي إليه بقيد التأخر، التأخر عن زمن سيبويه، ونكاد نجد إجماعًا من الدارسين أهل الاختصاص[489] على هذا الأمر إلا ما ندر وشذّ ممن يردد مقالات بعض المستشرقين الذين سبق ذكر أغاليطهم في الباب، ومن لا يعد خلافهم خلافًا. وقد صدق من قال:

لَيْـــسَ كُل خِــلاَفٍ بِمُعْتَــبَرِ ... إِلا إِذَا كَانَ لَـهُ حَـظ مِـنَ النظَـرِ

لا حظ للنظر في ما جاءوا به، إذ إن ظهور الملامح المنطقية في النظر النحوي لم يكن قبل القرن الرابع كما أسلفنا، لذلك لم يذكر لنا أصحاب

(487) يرى المستشرق الفرنسي جيرار تروبو وهو من المدافعين عن أصولية النحو العربي أن سيبويه لم يحدد المصطلحات التي يستعملها، وهذا يرجع إلى أنه لم يبتكر مصطلحات جديدة من عنده، وإنما استعمل تلك التي استعملها قبله النحاة القدامى الذين يذكرهم في الكتاب، وفي هذا دليل على أن معاصريه كانوا يفهمون تلك المصطلحات من دون صعوبة ومن دون تفسير، والسبب في ذلك هو أنها مصطلحات مشتركة بين العلوم الإسلامية الأصلية، وتكوّنت كلها تقريبًا في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. انظر: جيرار تروبو، «نشأة النحو العربي في ضوء كتاب سيبويه،» مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، السنة 1، العدد 1 (1978)، ص 136-137.

(488) يذهب طه عبد الرحمن إلى تقرير الحقيقة نفسها من أن التعاريف بالتمييز أو بالتضاد عُرفت عند المتكلمين والأصوليين، أما التعاريف بالحقيقة والتطابق فأخذ بها الفلاسفة والمنطقيون، تأثرًا بالاتجاه الأرسطي في المنطق دون الاتجاه الرواقي الذي يميل إلى الصنف الأول من الحدود. انظر: طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994)، ص 273، الهامش 16.

(489) نذكر من هؤلاء عبد العزيز أحميد الذي انتهى في أطروحته التي كان موضوعها المصطلح النحوي عند سيبويه إلى أن تعريفات الكتاب يمكن إدراجها ضمن التعريفات غير المنطقية التي تنسجم مع الطبيعة الابتدائية في بناء المفاهيم والمصطلحات التي هي قوام للعلم. انظر: عبد العزيز أحميد، «المصطلح اللساني في كتاب سيبويه، دراسة في المعجم والأسس المعرفية» (أطروحة دكتوراه مرقونة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، المغرب، 2003)، ص 78.

الفهارس والتراجم أنه أثيرت مسألة خلافية في شأن أصول النحو العربي وصلته بالمنطق اليوناني قبل هذه الفترة[490].

ب- في أن الحد عند سيبويه تمييزي ولا يصح أن يكون ماهويًا

تحته ثلاثة مطالب:

(1) في ما يعنيه الحد عند سيبويه

أحصى الباحث الفرنسي جيرار تروبو في كتابه فهرست معجم كتاب سيبويه نحو مئة وعشرين مرة ذكر فيها سيبويه لفظ «الحد» وكلها مرادفة لمعنى «الوجه»[491]، ورتّبه تروبو ضمن المفاهيم المنهجية، ولم يرد عن سيبويه ذكر للحد بالمعنى المتعارف عليه عند المناطقة، أي الحد الماهوي الذي يقوم على التعريف المفضي إلى كشف الجوهر[492].

هذا نفسه ما انتهى إليه عدد من الدارسين منهم ليفين (Levin) وفيرشتيخ (Versteegh) الذي يقول: «من المهم الإشارة في هذا الموضع أن مفهوم «الحد» بمعنى التعريف (Definition) لم يكن له ورود في كتاب سيبويه على الإطلاق»[493]، كما توصل ليفين وبريطوريوس (Praetorius) انطلاقًا من تحليل معمّق إلى أن «حد الكلام» عند سيبويه عندما يرد فإنه يقصد به الوجه العادي

---

(490) انظر: جمال عبد العلي العمراني، «الصلة أم الفصل فيما بين المنطق الفلسفي والنحو العربي في القرن الرابع الهجري،» ورقة قدمت إلى: أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية: بمناسبة مرور ألف سنة على ميلاد ابن سينا وثلاثة وعشرون قرنا على وفاة أرسطو: من 21 الى 24 جمادى الثانية 1400، 7-10 ماي 1980، سلسلة ندوات ومناظرات؛ 5 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية؛ مطبعة النجاح الجديدة، 1985)، ص 205.

(491) Gérard Troupeau, *Lexique-index du «Kitāb» de Sībawayhi*, Études arabes et islamiques: Série 3, Études et documents; 7 (Paris: Klincksieck, 1976), p. 65.

(492) يقول ابن سينا في كتابه الحدود: «فأما الحدود الحقيقية، فإن الواجب فيها بحسب ما عرفناه من صناعة المنطق أن تكون دالة على ماهية الشيء، وهو كمال وجوده الذاتي، حتى لا يشذ من المحمولات الذاتية شيء إلا وهو مضمن فيه». انظر: الأعسم، ص 233.

(493) انظر: C. H. M. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, Studies in Semitic Languages and Linguistics; 19 (Leiden; New York: E. J. Brill, 1993), p. 8.

أو الاستعمال الطبيعي للكلام[494] (The Ordinary Way of Speech)، ولا تعلق له بما ذهب إليه برافمان (Bravmann) ويان[495] (Jahn) في ترجمتيهما الحرفيتين البعيدتين عن المقصود والمراد من كلام إمام النحاة.

(2) في أن سيبويه متابع للمتكلمين في أمر التحديد

يخلص سامي النشار في إحدى دراساته إلى أن الحد عند جميع المتكلمين إنما يراد به التمييز بين المحدود وغيره، وأنه يحصل بالخواص اللازمة التي لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره، وهذا ما جعل ابن تيمية يرى أن من يذهب إلى أن الحد هو التوصل إلى الماهية وتعريف الحقيقة هم أرسطو وأتباعه من المشائين اليونانيين ومن حذا حذوهم من متفلسفة الإسلاميين[496]، فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا لم يقبلوا فكرة التوصل إلى الماهية[497]. وشهد ابن تيمية، كما سبق أن ألمعنا، لمصلحة سيبويه في هذه القضية[498]، إذ نجده في معرض بيانه المعارف التي احترمها

---

(494) انظر: Aryeh Levin, «Sibawayhi's View of the Syntactical Structure of Kana Wa'axawatuha,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 1 (1979), p. 211.

(495) ترجمت عبارة سيبويه بـ The Limit of the Statement، وهي كما لا يخفى ترجمة حرفية بعيدة. انظر: M. M. Bravmann, *Studies in Arabic and General Syntax*, textes arabes et études islamiques (Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1953), pp. 88-89.

(496) الواقع أن الحد الحقيقي الدال على تمام الماهية متعذر وعسير الحصول لأنه لا يمكن وقوف الإنسان على ذاتيات الشيء كلها المراد تحديده مهما بذل من جهد، وعلى هذا الأساس لم يعترف المناطقة أنفسهم إلا بالحد الناقص. ومما قاله ابن تيمية في الرد على الفلاسفة والمناطقة: إن في ما قالوه دورًا فلا يصح، وذلك أنهم يقولون إن المحدود لا يتصوّر إلا بذكر صفاته الذاتية ثم يقولون الذاتي هو ما لا يمكن تصور الماهية من دون تصوره فإذا كان المتعلم لا يتصور المحدود حتى يتصور صفاته الذاتية ولا يعرف أن الصفة ذاتية حتى يتصور الموصوف الذي هو المحدود ولا يتصور الموصوف حتى يتصور الصفات الذاتية ويميز بينها وبين غيرها فتتوقف معرفة الذات على معرفة الذاتيات وتتوقف معرفة الذاتيات على معرفة الذات فلا يعرف هو ولا تعرف الذاتيات وهذا كلام متين يجتاح أصل كلامهم ويبيّن أنهم متحكمون في ما وضعوه لم يبنوه على أصل علمي تابع للحقائق. انظر: ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى، ج 9، ص 100-102، وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، أشرف على ضبطه وتحقيقه حسين شرارة (بيروت: دار الأندلس، 1964)، ص 200.

(497) انظر: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، ط 4 (القاهرة: دار المعارف، 1978)، ص 82-83.

(498) يذهب سعيد الأفغاني إلى أن أئمة القياس في النحو ومنهم سيبويه والفارسي والرماني =

المنطق وأثّر فيها بحدوده، يقول: «وكذلك النحاة مثل سيبويه الذي ليس في العالم مثل كتابه. وفيه حكمة لسان العرب، لم يتكلف فيه حد الاسم والفاعل ونحو ذلك كما فعل غيره، ولما تكلف النحاة حد الاسم، ذكروا حدودًا كثيرة كلها مطعون فيها عندهم، وكذلك ما تكلف متأخروهم من حد الفاعل والمبتدأ والخبر نحو ذلك لم يدخل فيها عندهم من هو إمام في الصناعة ولا حاذق فيها»[499].

(3) في ما يشهد من أمثلة لصدق هذه الدعوى

مما يشهد لدعوى منافرة تعاريف سيبويه ومفارقتها لما تعارف عليه أهل الميزان من حدود ما نلفيه من واقع تحليلي لغوي في الكتاب. ولسوف نميّز في التدليل على ذلك بين أمرين: **الأول** في ما ورد من عبارة «الحد» عنده بالنص؛ **والثاني** من خلال الوقوف عند أمثلة لتعاريفه، لننتهي إلى أن الحد لا يعني التعريف ولا يطابقه.

لنبدأ بالأول، واذكر معنا ما قرره جيرار تروبو من إفادة الحد لمعنى الوجه، يقول سيبويه في «هذا باب ما يكون فيه الاسم مبنيًا على الفعل قُدم أو أُخر وما يكون فيه الفعل مبنيًا على الاسم»: فإذا بنيت الاسم عليه قلت: ضربت زيدًا، وهو «الحد»، لأنك تريد أن تعمله وتحمل عليه الاسم، كما كان «الحد» ضرب زيد عمرًا، حيث كان زيد أول ما تشغل به الفعل[500].

يقول أيضًا في «هذا باب ما يختار فيه النصب وليس قبله منصوب بُني على الفعل، وهو باب الاستفهام»: فمما لا يليه الفعل إلا مظهرًا: قد، وسوف، ولما، ونحوهن. فإن اضطر شاعر فقدم الاسم وقد أوقع الفعل على شيء من سببه لم يكن حد الإعراب إلا النصب، وذلك نحو: لم زيدًا أضربه[501] أي وجه الإعراب.

في «هذا باب ما ينصب في الألف»: فإذا أوقعت عليه الفعل أو على شيء

= كانوا معتزلة، وكان للمعتزلة موقف من منطق أرسطو ومن ميتافيزيقاه المغايرة للميتافيزيقا القرآنية. انظر: سعيد الأفغاني، في أصول النحو (بيروت: المكتب الإسلامي، 1987)، ص 103.

(499) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى، ج 9، ص 46.

(500) سيبويه (1988)، ج 1، ص 80.

(501) المصدر نفسه، ج 1، ص 98.

من سببه نصبته، وتفسيره ههنا هو التفسير الذي فُسر في الابتداء: أنك تضمر فعلًا هذا تفسيره. إلا أن النصب هو الذي يختار ههنا، وهو حد الكلام[502]؛ أي وجهه الصوابي.

مما جاء في «هذا باب ما جرى في الاستفهام من أسماء الفاعلين والمفعولين مجرى الفعل كما يجري في غيره مجرى الفعل»: وليس هذا بمنزلة قولك: حسنٌ وجه الأخ، لأن هذا لا يُقْلَبُ ولا يُضْمَرُ، وإنما حده أن يتكلم به في الألف واللام أو نكرة، ولا تعني به أنك أوقعت فعلًا سلف منك إلى أحد[503]؛ بالمعنى نفسه.

لسيبويه أيضًا في «هذا باب الأفعال التي تستعمل وتلغى»: وكلما طال الكلام ضعف التأخير إذا أعملت، وذلك قولك: زيدًا أخاك أظن، فهذا ضعيف كما يضعف زيدًا قائمًا ضربت، لأن الحد أن يكون الفعل مبتدأ إذا عمل[504].

يدل عليه أيضًا ما جاء في «هذا باب الأمر والنهي»: وقد يجري هذا في زيد وعمرو على هذا الحد، إذا كنت تخبر بأشياء أو توصي. ثم تقول: زيدٌ، أي زيد فيمن أوصي به فأحسن إليه وأكرمه. وقد قرأ أناس «والسارقَ والسارقةَ» و«الزانيةَ والزانيَ»، وهو في العربية على ما ذكرت لك من القوة. ولكن أبت العامة إلا القراءة بالرفع. وإنما كان الوجه في الأمر والنهي النصب لأن حد الكلام تقديم الفعل، وهو فيه أوجب، إذ كان ذلك يكون في ألف الاستفهام، لأنهما لا يكونان إلا بفعل[505]. وهي كلها كما ترى لا تخرج عن معنى الحد، ولولا خشية التطويل لذكرنا المزيد، ولكن يكفي بالقلادة ما أحاط بالعنق. فإذا تبيّن لك فرق ما بين الحدود الماهوية التي هي مطلب الحكماء والفلاسفة

(502) سيبويه (1988)، ج 1، ص 102.
(503) المصدر نفسه، ج 1، ص 115.
(504) المصدر نفسه، ج 1، ص 120.
(505) المصدر نفسه، ج 1، ص 133.

والحدود التمييزية التي هي مطلب سيبويه والمتكلمين في زمنه[506]، مضينا إلى بعض تعاريف سيبويه في الكتاب، وهي أكثر من أن تستقصى.

في تعريف الحرف، يقول سيبويه: «وأما ما جاء لمعنى وليس باسم ولا فعل، فنحو: ثم وسوف وواو القسم ولام الإضافة ونحوها»[507]، فأنت ترى أن سيبويه يعرفه بتمييزه عن شريكيه الفعل والاسم اللذين سبق أن مثّل لهما، واعلم أن سيبويه ميال في تعريفه إلى استعمال «ما» الموصولة التي تفيد العموم من غير تخصيص ولا تحديد للماهية. ففي تعريف اسم الآلة نجده يقول معرفًا: هذا باب ما عالجت به[508]، وعن التمييز يقول: «هذا باب ما ينتصب لأنه قبيح أن يكون صفة»[509]، فيحرص على تمييزه من مطلق الحال أو النعت. كما نجده يقول في «هذا باب ما ينتصب على المدح والتعظيم أو الشتم لأنه لا يكون وصفا للأول ولا عطفًا عليه»[510].

في هذا كفاية، إذ كل ما ورد من أمثلة تذهب في اتجاه التمييز التعريفي الوصفي، وهي طريقة تلائم زمنه المعرفي وثقافته التي ألمحنا إليها. والله الهادي إلى الصواب.

---

(506) يذهب ابن سينا في الحدود إلى أن «الحكماء إنما يقصدون في التحديد، لا التمييز الذاتي، فإنه ربما حصل من جنس عالٍ وفصل سافل (...) لذلك يريدون من التحديد أن ترتسم في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة، فكما أن الصورة الموجودة هي ما هي بكمال أوصافها الذاتية، فكذلك الحد إنما يكون حدًا للشيء إذا تضمن جميع الأوصاف الذاتية بالقوة أو بالفعل». الأعسم، ص 234.

(507) سيبويه (1988)، ج 1، ص 12.

(508) المصدر نفسه، ج 4، ص 94.

(509) المصدر نفسه، ج 2، ص 116.

(510) المصدر نفسه، ج 2، ص 194.

خاتمة

بعد فراغنا من عملية البحث في ما وراء النحو العربي من أصول كلامية واعتقادية وفلسفية، لا يبقى علينا إلا أن نستجمع أهم النتائج التي توصّلنا إليها في سطور معدودة ربما لا تشفي غليل المتطلّع ولا تُغنيه عن قراءة العمل، لكنها ربما تفي بغرض المتسرع، أو تكون له سببًا يصرفه عن هذا التسرع ويرغبه في الجلوس إلى هذا العمل.

انطلقنا في هذا العمل من دعوى انبناء النظر النحوي عند سيبويه على الأصول الكلامية للفكر المعتزلي، بما دعانا إلى أن نستجمع مستويات الاستدلال الممكنة كلها للدفاع عن هذه الدعوى، محاولين في النسق التحليلي نفسه الدفاع عن أصولية النحو العربي وتجذّرها في الثقافة العربية - الإسلامية. إذ افترضنا أن كل علم كائنًا ما كان، يدخل فيه قدر من التفلسف، لا باعتبار الفلسفة تتولى النظر في مناهجه ونتائجه كما تنهض بذلك فلسفة العلم، وإنما باعتبار أن لكل علم رؤية فلسفية تخصه، وتكون هذه الرؤية عبارة عن جملة من القيم والتصورات والمعتقدات التي تبنى عليها بعض مسلّماته. وانتهينا في هذا الإطار إلى بيان طبيعة العلاقة التي انتسجت بين مختلف المعارف الأصيلة في ثقافتنا، محاولين أن نرسم الحدود الوهمية الاعتبارية للتداخل والتأثير، ونجعل علم الكلام هو الفلسفة الأصيلة للنظر النحوي عند سيبويه.

كان علينا أن نتوجّه إلى بحث ما يقتضيه الاستدلال على هذه الدعوى من خلال «البحث التاريخي» الذي لم نكن لنطمئن لنتائجه ونكتفي بها على أهميتها، فكانت وجهتنا كتاب سيبويه لدرسه من الداخل في مستويين:

- الأول أسلوبي، لتأكيد الطابع الجدالي في كتاب سيبويه الذي طبع الأدبيات الكلامية على مر العصور. فجاء وكأنه حوار جدلي يبحث عن ما في نفس الباحث من استطلاع أو اعتراض بطريقة تذكِّر بما كان يروى عن منهجية المعتزلة المتكلمين في إيقاظ الفكر بالحوار.

- الثاني، دلالي ومصطلحي إن صح التعبير، فاشتغلنا على التجليات الكلامية هذه المرة من خلال النظر النحوي عند سيبويه، أو كيف تتردد أصداء علم الكلام في الفضاء الواسع للنحو، فانتهينا إلى ما يلي:

• بيان أن تصور سيبويه للمعاني المرتبطة بالحدوث مبني على القول بمبدأ الخلق وما يترتب عنه من جوازات التبدل وحلول التغير بالجسم اللغوي.

• بيان أن الأصل في «الأشياء» عند سيبويه التذكير، ثم إن التأنيث لاحق به ومشتق منه، وهو في ما يعتقده لا شك يصدر عن معتقد ديني كلامي يعطي الأسبقية في الوجود لآدم باعتباره الأول في الآدميين.

• تقرير أن المحال عند سيبويه لا يقتصر على الكلام الصادر عن المتكلم الفرد الذي ينقض بعضه بعضًا، بل يجاوزه إلى أبعد من ذلك ليصل إلى بعض الوضعيات التداولية الحوارية التي مثّل لها سيبويه في كتابه. وأخذ ابن الراوندي عنه هذا المعنى. وتصحيح ما ذهب إليه ابن جني في فهمه كلام سيبويه.

• بيان أن أصل القول بالأعراض، ومنه الإعراب والحركات والحروف، في النظر النحوي عند سيبويه يرجع إلى البرنامج الكلامي الذي نجد فيه جدلًا واسعًا في شأن وجود الأعراض أو عدمها، ومحل هذا الوجود وكيفياته وما يعرض لها حال التداخل والتجاور. وصلتها بالجواهر أو بالأجسام الكثيفة، وما إذا كانت تتميز بالاستقلال عن محلاتها.

• بيان أن القول بالابتداء قول ضمني بشيئية المعدوم، والابتداء مفهوم فاعل ومولد في الفكر الكلامي المعتزلي. وإذا وافق الكوفيون الأشاعرة فقد وافق البصريون المعتزلة في هذه القضية. كما احتج الألوسي على مذهب سيبويه، وبيان ما وقع فيه ابن الأنباري من التناقض.

• الاستدلال على أن التصور العاملي عند سيبويه يرجع إلى أصول كلامية اعتزالية تقضي بأن كل أثر لا بد له من مؤثر، وأن كل فعل لا بد له من فاعل، وكل معلول في الوجود لا بد له من علة، فـالجسم يتحرك بحسب حدوث الحركة أو المؤثر، كما أن الصفات تتجدد على الجسم بطريقة «الحدوث»، أي بتجدد المؤثر.

• توضيح أن القول بالتنازع في النظر النحوي يعكس الخلاف بين الجبرية والمعتزلة في شأن الفاعل الحقيقي، فموقف المعتزلة كما هو معروف ينسب الأفعال إلى الإنسان بمقتضى الإرادة شرط الاختبار والجزاء، في حين يذهب الجبرية والظاهرية إلى نسبة الأفعال إلى الله بمقتضى سبق علمه وقدرته، والنسبة إلى الإنسان نسبة إلى القريب الذي يباشر الفعل وعنه يصدر، كما كانت النسبة إلى الذات الإلهية نسبة إلى السابق في الوجود الأول.

• بيان أن الجوار قول للكوفيين وإن أنكروه في بعض المواضع، وهو علّة عقلية وشرعية قائمة في صلب التفكير العربي والإسلامي، وأصل القول به كلامي يرجع إلى تأثيره عند المعتزلة في حديثهم عن الجسم والتأليف والفعل المتولد.

• بيان أن مفهوم الاعتماد الذي يوظفه المعتزلة في تفسيرهم ظواهر طبيعية عدة ومختلفة، مثل المقاومة والقوة والعطالة، وظّفه سيبويه في كتابه، خصوصًا في قسم الأصوات، لتفسير ظاهرتي الجهر والهمس في الصوامت. فالاعتماد مظهر من مظاهر الاحتكاك العضوي، على التماس، الذي لا يتسنّى إنجازه إلا في حدود المحل بين جسمين لإنتاج وإنجاز أي صوت أو حركة أو حتى سكون.

• تقرير أن اختلاف النحاة بصدد أخذهم بالفاعل الحقيقي أو المجازي، إنما هو انعكاس للخلاف الكلامي في شأن الفاعل وشروطه الوجودية. والتنازع النحوي يمكن قراءته في الخلاف الكلامي في شأن تنازع الفعل والقوة، حيث هناك من ذهب إلى جواز وقوع فعل بين فاعلين بنسبتين مختلفتين، في إحداهما يكون محدثًا وفي الأخرى كاسبًا.

• بيان أن الفعل مستلزم للفاعل، لأن الفعل هو حركة الفاعل، والحركة لا تقوم بنفسها وإنما هي متصلة بمحلها فوجب أن يكون الفعل متصلًا بفاعله لا بمفعوله. وحاجة الفعل إلى الفاعل في الأصل النظري الكلامي أقوى من حاجته إلى المفعول الواقع عليه الفعل الحادث. والقول بالتعدي واللزوم راجع إلى الكلام.

• الاستدلال على أن أسبقية الاسم وتقدّمه على الفعل والصفة أصلها الكلامي أن الأسماء هي التي تدل على الذات، والصفات تدل على أحوال اختلف في شأنها المتكلمون هل هي عين الذات أم هي غيرها، ثم تأتي الأفعال. إذ كان الله فوجب معرفة ذاته أولًا، ثم معرفة صفاته التي هي فرع من ذاته، ثم معرفة أفعاله حتى يستقر علم ما يجب في حقه وما لا يجب. واعتبار الصفات أعراضًا في مقابل اعتبار الموصوف (الاسم) جوهرًا، من بين أهم المسوّغات الكلامية المتوارية خلف التحليل النحوي الذي جعل أمثال سيبويه وغيره من النحاة يقولون بعدم جواز تقدم الصفة على الموصوف.

• بيان أن تعدد الأوصاف والنعوت وامتناع وصف المضمر يعزى إلى تصورات كلامية في شأن أوصاف الذات العلية وجواز تعددها لأنها راجعة إلى موصوف واحد، يعني أن الشيء الموصوف هو جملة تلك الصفات، وليس يتحقق في الوجود بواحد إلا بها إما على الإجمال والاجتماع وإما على التفصيل والتوالي. كما أنه لا يجوز أن يكون التابع أعلى حالًا في رتبة العلم به من المتبوع.

• ترجيح أن عقيدة سيبويه في الاسم أنه مغاير للمسمى، وليس هو هو، بخلاف ما ذهب إليه أبو سعيد وابن كثير، وأن ما ورد عن ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في هذا الشأن منقول عن أحد نحاة الغرب الإسلامي هو أبو القاسم السهيلي، وبيان أن سيبويه في قوله هذا موافق لأصحابه المعتزلة، حيث يميزون في صفاته وأسمائه سبحانه أنها ليست هو، وأنها مخلوقة بخلافه سبحانه. وأصل المسألة الخلافية عند المعتزلة اعتبارهم الوصف والصفة بمنزلة واحدة، كما اعتبروا الاسم والتسمية شيئًا واحدًا، وهي كلها فعل الإنسان الواصف والمسمي بالقصد.

• تقرير أن تقدم الإنسان على غيره من المخلوقات عند سيبويه يرجع إلى أمور بينها استلزام وجودي في فلسفة المعتزلة: الأول التقدم في السلم الحيواني الوجودي. والثاني التقدم بحيازة العقل ولازمته من العلوم والمعارف. والثالث التقدم بالقدرة على العبارة والإشارة عما يعانيه ويعتقده. وأن مذهب سيبويه اعتقاد التوحيد أصلًا ومطلبًا ساريًا في كل مخلوق حادث. ولو كان معدودًا في الجمادات أو العجماوات مما لا يتصور حياته أو حراكه وتعقله كالشمس والقمر والنجوم والنمل، «حيث صارت هذه الأشياء عندهم تؤمر وتطيع، وتفهم الكلام وتعبد، بمنزلة الآدميين».

• التأكيد أن سيبويه يستغل أدنى فرصة تأويلية لجانب من جوانب اللغة ليشدد ويحذر من مغبة السقوط في مزالق التحريف العقدي انطلاقًا من العرف التداولي الذي تعود أصوله العقدية إلى ثقافة الجاهلية التي قطع معها الإسلام بالتوحيد على مقتضى عقيدة الإسلام، إذ «لا ينبغي لأحد أن يقول: مطرنا بنوء كذا»، كما يقول سيبويه، وكانت من الموروث اللساني الجاهلي، فوقع إبطاله وتحريم تداوله لمساسه بأصل العقيدة عند جميع أصحاب المقالات من المتكلمين الموحدين.

• بيان أن مذهب سيبويه الذي يوافق به أصحابه أن الضلالة فعل الإنسان يتحمل وزرها وفقًا لمسؤولية التكليف التي نيطت به، ووفقًا لمبدأ الاختيار والحرية في الوجود. و تقول المعتزلة إن سابقية علم الله لا تُقبّح شيئًا ولا تُحسنه، ولا تؤثر فيه وجودًا وعدمًا، ولا شك في أن المكلف عند أول أحوال تكليفه مخاطب بما أمر به وبما نهي عنه، فإن أريد بالابتلاء خلق الدواعي المتوافرة إلى المعصية فذلك لا يخرجه عن الاختيار، وإن أريد إلجاؤه إليها فلا تكليف حينئذ، وإن أريد أنه يكون إلى فعلها أقرب منه إلى فعل الطاعة كالابتلاء الكائن عقوبة على معصية المعبر عنه بالإضلال في الكتاب العزيز فاختيار المكلف بعد ذلك باقٍ.

• بيان أن تأويل سيبويه للعلم بالمعرفة في تفسيره بعض الآيات القرآنية وإن كان وقف عند تخوم النظر النحوي المستلزم لحدود قوة التعدي المتفاوتة

في الفعلين، فإن وراءه تتوارى الخلفية الكلامية، إذ يرى المعتزلة أن العلم والمعرفة مترادفان، إذ العلم بالنسبة إلى العباد تبيُّن وتحقُّق، وكلاهما يعني ذلك المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله. وبذلك فإنه لا فرق بين المصطلحين، ولا بين فائدتيهما، ومن ثم يسمى كل عالم عارفًا بخلاف أهل السنّة الذين يفرقون.

• التأكيد أن المعرفة عند سيبويه نوعان: عقلية وحسية، والأشياء لما كانت لا تنفك عن أحد الوجودين إما الذهني وإما الخارجي، جعل المتكلمون لها مرتبتين في التحقق بمعرفتهما تلائم طبيعة الوجودين السابقين، فلاءمت المعرفة العقلية والقلبية الوجود الذهني، ولاءمت المعرفة الحسية الوجود الخارجي. ويبنى على هذا أن المعاينة نوعان: معاينة بصر للوجود المحسوس ومعاينة بصيرة للوجود المفارق.

• استنتاج أن سيبويه بعد أن استقرأ وجوه اللغة العربية، وجد أنها تسير وفق نظام محكم مطرد - إلا ما ندر - في الإعراب والبناء، ومراعاة العلاقات التركيبية بين أجزاء الكلام، فاعتقد أن ذلك لم يكن إلا لحكمة أرادها واضع اللغة، فإنه لم يأتِ للعرب مراعاة رفع كل فاعل، ونصب كل مفعول، وجر كل مضاف إليه هكذا عفوًا من غير قصد مقصود، وحكمة مبتغاة، لذلك فإن مهمة النحوي (الحكيم) ينبغي ألا تقتصر على الوقوف عند الظواهر بغية تقعيدها، بل تمتد إلى ما في الظواهر، وما بينها من حكمة هدفت إليها.

• بيان أن الراجح الظاهر من أقوال سيبويه في اللغة أنها توفيق وتواضع، تشير إلى ذلك عباراته في الكتاب، وهو أمر يوافق فيه أصحابه المعتزلة الذين عُرف عنهم القول بالمواضعة والاتفاق خلافًا لأهل السنّة الأشاعرة الذين قالوا بالتوقيف. وهذا ما فهمه عنه أبو الفتح ابن جني في **الخصائص**.

• بيان أن القول بالتعليل في النظر النحوي عند سيبويه يعزى إلى أن علوم اللغة عند القدماء جزء من نظام ثقافي عام تحكمه، في الأغلب، رؤية للعالم ذات طبيعة غائية، وفي ظل هذه الرؤية للعالم لا يمكن التوقف عند حدود الخواص الخارجية للظواهر، بل لا بد من التعليل والتفسير سعيًا إلى اكتشاف

الحكمة والغاية. وأصل الخلاف بين النحاة في هذه القضية كلامي وأصولي مستفيض حيث السؤال الأصلي: هل يجوز تعليل الفعل الإلهي أم لا؟ وهل كل ما في الشريعة قابل للتعليل أيضًا؟

• بيان أن تصور سيبويه لفعلي إنشاء المدح والذم يجدان مرجعهما الإحالي في انصراف الأشياء إلى حكمين عقليين لا ثالث لهما الحسن والقبح، واعتبار «نعم» و«بئس» أصلين عند سيبويه في باب الرداءة والصلاح، الحسن والقُبح، إنما هو من جهة استغراقهما الحكمي لما يأتيه الإنسان المكلف من أعمال ولما هو خارج عن الوجود الإنساني ومستقل بذاته في العالم الحادث. والذهاب إلى أن «الصدق صلاح والسوء فساد» عند سيبويه مبناه عند المعتزلة أن في الأفعال الحسنة ما يعلم من حاله أن فاعله يستحق المدح بفعله، كما يستحق الذم بألا يفعله على وجهه المطلوب وهو واجب مثلما يكون الصدق، فيه صلاح ونفع، وهما عبارتان عن معنى واحد، لأنه تقرر عندهم أن كل ما علم نفعًا، علم صلاحًا، وما لم يعلم نفعًا لم يعلم صلاحًا، ويستحيل الصلاح على من يستحيل النفع عليه.

• بيان أن سيبويه يشترط في المدح والذم استيفاءهما ثلاثة شروط، اثنان منها تداوليان: اللذان اصطلحنا عليهما «شرط الإثبات والعلم» وهو مذهب للمعتزلة، والثالث من الشرائط متعلق بإطار الزمن الذي يتحدد فيه إنشاء المدح أو الذم بالاستناد إلى مبدأ الجزاء المعتزلي، وهو الذي نسميه «شرط التقدم الفعلي».

• تقرير أن للاستقامة مستويات ثلاثة: الأول اعتقادي والثاني اشتغالي والثالث استدلالي، وكلها تجتمع عند مبدأ الأصل الذي يقابله الشذوذ والانحراف إلى سبيل غير مرغوب فيه، وليس أدل على أن مفهوم الاستقامة متصل بقوة بمفهوم الأصل من المعنى الذي وجدناه عند سيبويه. وتقسيم سيبويه للمستقيم متأثر فيه بمذهب المعتزلة، إذ وضع الشيء في غير محله الذي وسم به سيبويه المستقيم القبيح يرجع إلى ما تعارف عليه المعتزلة من أن للنسق والنظام سلطة ابتداء من الذي لا ينقسم وصولًا إلى الكون الحادث على اتساعه وامتداده، ونسقيته هي مظنّة حسنه، ولولاها لكان للقبح مدخل في فعل واجب

الوجود المطلق الذي تنزّه عن النقص، كما أن القول باختصاص الحوادث بموضوعات لها على ترتيب معلوم هو من لوازم هذا النظر الكلامي.

• بيان أن الزمان عند سيبويه من متضمّنات الفعل ومقتضياته الضرورية، لأنك لا تلفظ بالفعل إلا في زمن معين، كما أن الفعل يدل بصيغته وشكله الصرفي على زمنه، وصورة الزمان عند إمام النحاة تتحدد في: **أولًا**، أنه موجود مستقل وينبغي ألا يكون من المعدومات، لسابق الإحساس والشعور به. **ثانيًا**، أنه موجود حادث وعارض. **ثالثًا**، أنه موجود يتحدد بالتعاقب المتقدم. **رابعًا**، أنه موجود سابق على الفعل والفاعل، وإنما الفعل يتوضع فيه ويقع في ظرفه.

• بيان أن سيبويه ينطلق من تحليل في تصور الفعل في المكان يستبطن أربعة أمور تتعلق بالخصوص بأفعال الحركة: **أولًا**، تضمن الفعل الحركي بالقوة المنطقية لحيّزه الواقع فيه وإن لم يذكر معه. **ثانيًا**، تضمن الفعل الحركي بالقوة الاشتقاقية لاسم الحدثان (المصدر). **ثالثًا**، تضمن الفعل الحركي بالقوة الفضائية (Spatial Power) للمسار. **رابعًا**، تضمن الفعل الحركي بالقوة العاملية لتأثير ما في الأحياز المفعولات.

• بيان أن مذهب سيبويه في الظروف سواء تلك التي للزمان أو للمكان بما هي أحياز للفعل فإنها تتشابه في جواز السكوت عنها والاتساع ما حصلت الفائدة، كما أن سيبويه مدرك تمامًا المشاكلة الوجودية بين بعدي الزمان والمكان، إذ هما من المقوّمات الجوهرية للعالم، وعبارة عن امتداد يميز كل الوجود الناقص (المحدثات) ويتضمنه، بمعنى أن أعماله كلها لا تخرج عن التحيّز في الظرف المتناهي زمنًا ومكانًا، ولا يخرج عنه أدنى فعل.

• الاستدلال على أن سيبويه لم يطلع على فلسفة ولم يتأثر بمنطق لامتناع تيسر ذلك في زمنه، كما أن سيبويه في ما ساقه تجوّزًا من «تعاريف» بعيد عما تعارف عليه أهل الميزان من حدود، كما أن ظهور الملامح المنطقية في النظر النحوي لم يكن قبل القرن الرابع الهجري، وهذا ما انتهى إليه عدد من المستشرقين أمثال تروبو وليفين وبريطوريوس خلافًا لبرافمان ويان.

• تأكيد غير واحد من القدماء، ومنهم ابن تيمية، أن حدود سيبويه تمييزية وليست ماهوية بالمعنى المنطقي المضيق. وإفادة عبارة «الحد» عند سيبويه لمعنى الوجه كما ذهب جيرار تروبو الفرنسي، وهذا الذي نرتضيه.

على الجملة انتهينا إلى أن الفكرة النحوية كانت أسيرة الفكرة العقدية تحمل هواجسها، وتتبنى أسئلتها، وتعمل على أن ترفع العقبات التي تقوم في طريقها حتى لكأنها حلقة من حلقاتها.

كما انتهينا إلى أن هذه الأدوات والتصورات النحوية نشأت نشأة كلامية، فلما شبت النظرية واشتد عودها وانفصلت عن إطارها الحاضن ظلت مسكونة به يقيم في قواعدها، ويكمن في وسائل إجرائها. فهو الإبيستمية العميقة الذي عنه تصدر وأساس المعرفة الذي إليه تحتكم في صوغ مبادئها وتخليص وسائل نظرها. ولم يكن يكفي في تقديرنا أن نصرح بأن النظرية النحوية وثيقة الصلة في نشأتها عند سيبويه في كتابه بعلم الكلام، بل ذهبنا نستدل على ذلك من داخل النظرية النحوية نفسها عسى أن نتمكن من تقدير مدى عمق العلاقة القائمة بينهما. فسعينا من هذه الناحية إلى درس مدى اندساس علم الكلام إلى مسام النظرية النحوية عند سيبويه بشكل خفي غير معلن.

المراجع

1- العربية

كتب

ابن أبي الربيع، عبيد الله بن أحمد بن عبيد الله. **البسيط في شرح جمل الزجاجي**. تحقيق ودراسة عياد بن عيد الثبيتي. 2 ج. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986.

ابن الأكفاني، محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري. **إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم: العلوم والمعارف في الحضارة الإسلامية**. تحقيق وتعليق عبد المنعم محمد عمر؛ مراجعة أحمد حلمي عبد الرحمن. القاهرة: دار الفكر العربي، 1990.

ابن الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد. **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. 2 مج. بيروت: المكتبة العصرية، 1987.

______. **رسالتان لابن الأنباري: الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة في أصول النحو**. تحقيق سعيد الأفغاني. ط 2. بيروت: دار الفكر، 1971.

______. **كتاب أسرار العربية**. عني بتحقيقه محمد بهجت البيطار. دمشق: مطبعة الترقي، 1957. (مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق)

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الاستقامة**. تحقيق محمد رشاد سالم. ط 2. 2 مج. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - كلية أصول الدين، 1991.

______. **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية وأهل الإلحاد من القائلين بالحلول والإتحاد**. تحقيق موسى بن سليمان الدويش. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1988.

______. **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**. تحقيق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم. مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، 1972.

______. **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**. تحقيق وتعليق علي بن حسن بن ناصر، عبد العزيز بن إبراهيم العسكر وحمدان بن محمد الحمدان. 7 مج. الرياض: دار العاصمة، 1994-1999.

______. **درء تعارض العقل والنقل**. تحقيق محمد رشاد سالم. 11 ج. الرياض: دار الكنوز الأدبية، [1971].

______. **دقائق التفسير: الجامع لتفسير ابن تيمية**. تحقيق محمد السيد الجليند. ط 2. دمشق: مؤسسة علوم القرآن، 1984.

______. **الرد على المنطقيين**. مقدمة السيد سليمان الندوي. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

______. **شرح العقيدة الأصفهانية**. تحقيق إبراهيم سعيداي. الرياض: مكتبة الرشد، 1995.

______. **شرح العمدة في الفقه**. 3 ج. الرياض: مكتبة العبيكان، 1993.

ج 1: كتاب الطهارة. تحقيق ودراسة سعود بن صالح العطيشان.

ج 2-3: في بيان مناسك الحج والعمرة. دراسة وتحقيق وإعداد صالح بن محمد الحسن.

______. **الصفدية**. تحقيق محمد رشاد سالم. ط 2. ج 2. [د. م.: د. ن.، 1986].

______. **الفتاوى الكبرى**. تحقيق حسنين محمد مخلوف. بيروت: دار المعرفة، 1966.

______. **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**. جمع وترتيب محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. 37 ج في 30 مج. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1981.

______. **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**. تحقيق محمد رشاد سالم. 9 ج. بيروت؛ القاهرة: مؤسسة قرطبة، 1986.

______. **النبوات**. القاهرة: المطبعة السلفية، 1966.

ابن الجزري، أبو الخير شمس الدين محمد بن محمد. **تقريب النشر في القراءات العشر**. تحقيق وتقديم إبراهيم عطوة عوض. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1961.

______. **غاية النهاية في طبقات القراء**. عني بنشره ج. برجستراسر. ط 2. 2 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1980.

ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص**. تحقيق محمد علي النجار. ط 2. بيروت: دار الهدى للطباعة والنشر، [د. ت.].

______. **اللمع في العربية**. تحقيق فائز فارس. الكويت: دار الكتب الثقافية، 1972. (المكتبة النحوية؛ 1)

______. **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**. تحقيق علي النجدي ناصف؛ عبد الحليم النجار وعبد الفتاح إسماعيل شلبي. إستانبول: دار سزكين، [د. ت.].

ابن الجوزي، محيي الدين أبو المحاسن يوسف بن عبد الرحمن. **كتاب الإيضاح لقوانين الإصطلاح في الجدل والمناظرة**. تحقيق محمود بن محمد السيد الدغيم. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1995.

ابن حبان، أبو حاتم محمد بن أحمد. **صحيح ابن حبان**. بترتيب علاء الدين علي بن بلبان الفارسي؛ حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرنؤوط وحسين أسد. ط 2. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. **فتح الباري بشرح صحيح الإمام عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري**. عبد العزيز بن عبد الله بن باز؛ ترتيب محمد فؤاد عبد الباقي؛ تصحيح محب الدين الخطيب. 13 ج. بيروت: دار المعرفة، 1959.

______. **كتاب تهذيب التهذيب**. 12 ج. حيدر آباد الدكن : دائرة المعارف النظامية، [1907-1909].

ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد. **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1959.

______. **رسائل ابن حزم الأندلسي**. تحقيق إحسان عباس. 4 ج. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980-1983.

______. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. وبهامشه الملل والنحل لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني. 5 ج في 3. بيروت: دار المعرفة، 1983.

ابن حنبل، أحمد بن محمد. **الرد على الزنادقة والجهمية**. تحقيق محمد حسن راشد. القاهرة: المطبعة السلفية، 1943.

______. **المسند**. شرحه وصنع فهارسه أحمد محمد شاكر وحمزة أحمد الزين. 20 ج. القاهرة: دار الحديث، 1995.

ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين بن أحمد. **الحجة في القراءات السبع**. تحقيق وشرح عبد العال سالم مكرم. ط 4. بيروت: دار الشروق، 1981.

______. **مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع**. تحرير ج. برجستراسر. القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1934. (النشريات الإسلامية؛ 7)

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. ط 5. بيروت: دار القلم، 1984.

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن. **جمهرة اللغة.** تصحيح زين العابدين الموسوي وعبد الدين أحمد. 3 ج. حيدر آباد الدكن: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1925.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.** دراسة وتحقيق محمد عمارة. ط 2. القاهرة: دار المعارف، 1983. (ذخائر العرب؛ 47)

______. **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة: أو نقد علم الكلام ضدًا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعًا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل.** مع مدخل ومقدمة تحليلية مشروحين للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998. (سلسلة التراث الفلسفي العربي: مؤلفات ابن رشد؛ 2)

ابن الزبير، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم. **ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل.** تحقيق سعيد الفلاح. 2 ج. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983.

ابن السري السراج، أبو بكر محمد. **الأصول في النحو.** تحقيق عبد الحسين الفتلي. بغداد: مطبعة النعمان، 1973.

ابن سنان الخفاجي، أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد. **سر الفصاحة.** بيروت: دار الكتب العلمية، 1982.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **الإشارات والتنبيهات.** مع شرح نصير الدين الطوسي؛ تحقيق سليمان دنيا. ط 2. 3 ج في 2. القاهرة: دار المعارف، 1968. (ذخائر العرب؛ 22)

______. **عيون الحكمة.** حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي. القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1954. (ذكرى ابن سينا؛ 5)

______. **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية.** ط 2. القاهرة: محيي الدين الكردي، 1938.

ابن الصديق الغماري، عبد العزيز. **الجامع المصنف مما في الميزان من حديث الراوي المضعف**. المغرب: مؤسسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع للشمال، 1987.

ابن طاهر البغدادي، عبد القاهر. **الفرق بين الفرق، وبيان الفرقة الناجية منهم**. ط 4. [د. م.: د. ن.، 1983].

______. **كتاب الملل والنحل**. تحقيق ألبير نصري نادر. بيروت: دار المشرق، 1970.

ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عبد الرحمن. **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية، [د. ت.].

ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**. بيروت: المكتب التجاري، [د. ت.]. (ذخائر التراث العربي)

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا. **الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها**. حققه وقدم له مصطفى الشويمي. بيروت: مؤسسة بدران للطباعة والنشر، 1964. (المكتبة اللغوية العربية؛ 1)

ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**. تحقيق طه محمد الزيني. 2 ج في 1. القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه، [د. ت.].

______. **كتاب عيون الأخبار**. 4 ج. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1973.

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد. **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**. تحقيق عبد العزيز عبد الرحمن السعيد. ط 2. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، [1979].

ابن قدامة المقدسي، محمد بن أحمد. **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**. تحقيق محمد حامد الفقي. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **أحكام أهل الذمة**. تحقيق يوسف أحمد البكري وشاكر توفيق العاروري. 3 ج. بيروت: دار ابن حزم، 1997.

______. **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**. تحقيق محمد حامد الفقي. ط 2. 2 ج. بيروت: دار المعرفة، 1975.

______. **بدائع الفوائد**. القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية؛ بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

______. **الداء والدواء أو الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

______. **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**. خرّج آياته وأحاديثه ووضع حواشيه أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.

______. **زاد المعاد في هدي خير العباد**. حقق نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط. ط 14. 5 ج. بيروت؛ الكويت: مؤسسة الرسالة؛ مكتبة المنار الإسلامية، 1986.

______. **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**. تحقيق محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي. بيروت: دار الفكر، 1978.

______. **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**. حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه علي بن محمد الدخيل الله. ط 3. 4 ج. الرياض: دار العاصمة، 1998.

______. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، أو، الفراسة المرضية في أحكام السياسة الشرعية**. تحقيق عصام فارس الحرستاني؛ أخرج أحاديثه وعلق عليها حسان عبد المنان. بيروت: دار الجيل، 1998.

______. **عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين**. تحقيق زكريا علي يوسف. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

______. **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**. تحقيق محمد حامد الفقي. ط 2. 3 ج. بيروت: دار الكتاب العربي، 1973.

______. **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**. الرياض: رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1970.

______. **الوابل الصيب من الكلم الطيب**. تحقيق محمد عبد الرحمن عوض. بيروت: دار الكتاب العربي بيروت، 1985.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. 22 ج. الرياض: دار عالم الكتب، 2003.

______. **تفسير القرآن العظيم**. ط 2. 7 ج. بيروت: دار الفكر، 1970.

ابن مالك، محمد بن عبد الله. **شرح عمدة الحافظ وعدة اللافظ**. تحقيق عدنان عبد الرحمن الدوري. بغداد: وزارة الأوقاف، 1977. (إحياء التراث الإسلامي؛ 20)

ابن المرتضى اليماني، أحمد بن يحيى. **المنية والأمل في شرح الملل والنحل**. تحقيق محمد جواد مشكور. بيروت: دار الفكر، 1979.

ابن مضاء القرطبي، أحمد بن عبد الرحمن. **كتاب الرد على النحاة**. تحقيق شوقي ضيف. ط 2. القاهرة: دار المعارف، 1982.

ابن المطهر الحلي، الحسن بن يوسف بن علي. **نهاية المرام في علم الكلام**. تحقيق فاضل العرفان. 3 ج. قم: مؤسسة الإمام الصادق، 1998.

ابن مفلح، إبراهيم بن أحمد. **المبدع في شرح المقنع**. 10 ج. بيروت: المكتب الإسلامي، 1979-1980.

______. **المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد**. تحقيق وتعليق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. 3 ج. الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، 1990.

إبن ملكا، أبو البركات هبة الله بن علي. **الكتاب المعتبر في الحكمة**. 3 ج في 2. حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف العثمانية، [1938-1939].

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. 15 ج. بيروت: دار صادر، 1992.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. **البحر الرائق: شرح كنز الدقائق**. وبهامشه الحواشي، المسماة، بمنحة الخالق على البحر الرائق. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق. **الفهرست**. بيروت: دار المعرفة، 1978.

ابن هشام الأنصاري، أبو محمد عبد الله بن يوسف. **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**. ومعه كتاب عدة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك: وهو الشرح الكبير من ثلاثة شروح. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. ط 5. 4 ج. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1967.

______. **رسالة المباحث المرضية المتعلقة ب (من) الشرطية**. حققها وألحق بها دراسة حول خبر اسم الشرط مازن المبارك. دمشق: دار ابن كثير، 1987.

______. **شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب**. ومعه كتاب منتهى الأرب بتحقيق شرح شذور الذهب. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. ط 10. القاهرة: مطبعة السعادة، 1965.

______. **شرح قطر الندى وبل الصدى**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. ([د. م.: د. ن.، د. ت.]).

______. **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**. حققه وخرج شواهده مازن المبارك ومحمد علي حمد الله؛ راجعه سعيد الأفغاني. 2 ج. دمشق: دار الفكر العربي، [1964].

ابن الهمام، كمال الدين محمد عبد الواحد. **شرح فتح القدير**. ط 2. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

ابن يعيش، موفق الدين أبو البقاء يعيش بن علي. **شرح المفصل**. 10 ج في 5. القاهرة: الطباعة المنيرية، [د. ت.].

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد. **كتاب الإمتاع والمؤانسة.** اعتنى به وراجعه هيثم خليفة الطعيمي. بيروت: المكتبة العصرية، 2003.

______. **المقابسات.** محقق ومشروح بقلم حسن السندوبي. القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1929.

______. **الهوامل والشوامل: سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه.** تحقيق أحمد أمين وأحمد الصقر. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1981.

______. وأبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه. **الهوامل والشوامل.** تحقيق أحمد أمين وأحمد الصقر. القاهرة: [د. ن.]، 1972.

أبو حيان النحوي، محمد بن يوسف بن علي. **البحر المحيط في التفسير.** بعناية صدقي محمد جميل. 12 ج. بيروت: دار الفكر، 1992.

______. **تذكرة النحاة.** تحقيق عفيف عبد الرحمن. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986.

أبو زيد، أحمد مصطفى. **مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن.** الرباط: دار الأمان، 1989.

أبو زيد، نصر حامد. **إشكاليات القراءة وآليات التأويل.** ط 4. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996.

أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد. **التعليقة على كتاب سيبويه.** تحقيق عوض بن حمد القوزي. 6 مج. القاهرة: مطبعة الأمانة، 1990.

______. **المسائل العسكريات.** تحقيق حسن هنداوي. دمشق: دار القلم، 1988.

أبو المكارم، علي. **تاريخ النحو العربي حتى أواخر القرن الثاني الهجري.** القاهرة: القاهرة الحديثة، 1971.

أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله. **الأوائل.** القاهرة: [د. ن.]، 1990.

______. **كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر**. تحقيق مفيد قميحة. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1984.

الأخضري، عبد الرحمن بن محمد. **السلم المرونق في علم المنطق**. وعليه شرح حسن درويش القويسني. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

الأدنروي، أحمد بن محمد. **طبقات المفسرين**. تحقيق سليمان بن صالح الخزي. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1997.

أرسطوطاليس. **فن الشعر: مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد**. ترجمه عن اليونانية عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1953.

الإسنوي، جمال الدين. **الكوكب الدري فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية**. تحقيق محمد حسن عواد. الأردن: دار عمار، 1985.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **الإبانة عن أصول الديانة**. وضع حواشيه وعلق عليه عبد الله محمود محمد عمر. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

______. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. عني بتصحيحه هلموت ريتر. ط 3. فيسبادن: فرانز شتاينر، 1980. (النشرات الإسلامية؛ 1)

الأعسم، عبد الأمير. **المصطلح الفلسفي عند العرب**. ط 2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997.

الأعلم الشنتمري، أبو الحجاج يوسف بن سليمان. **النكت في تفسير كتاب سيبويه وتبيين الخفي من لفظه وشرح أبياته وغريبه**. دراسة وتحقيق رشيد بلحبيب. الرباط: وزارة الأوقاف، 1999.

أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية: بمناسبة مرور ألف سنة على ميلاد ابن سينا وثلاثة وعشرون قرنا على وفاة أرسطو: من 21 الى 24 جمادى الثانية 1400، 7-10 ماي 1980. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية؛ مطبعة النجاح الجديدة، 1985. (سلسلة ندوات ومناظرات؛ 5)

الأفغاني، سعيد. **في أصول النحو**. بيروت: المكتب الإسلامي، 1987.

الآلوسي، حسام محيي الدين. **الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.

الألوسي الكبير، أبو الثناء محمود بن عبد الله الحسيني. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**. 30 ج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

إمام الحرمين الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه**. تحقيق عبد العظيم محمود الديب. ط 4. القاهرة: دار الوفاء، 1997.

______. **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**. حققه وعلق عليه وقدم له وفهرسه محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد. القاهرة: مكتبة الخانجي، [د. ت.].

أمين، أحمد. **ضحى الإسلام**. ط 10. 3 ج. بيروت: دار الكتاب العربي، [1950-1970].

______. **ظهر الإسلام**. ط 3. 4 ج في 2 مج. بيروت: دار الكتاب العربي، 1945.

الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد. **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**. حقق النص وقدم له مازن المبارك. بيروت: دار الفكر المعاصر، 1991. (مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي)

الأنصاري، أحمد مكي. **الدفاع عن القرآن ضد النحويين والمستشرقين**. القاهرة: دار المعارف، 1973.

أنيس، إبراهيم. **من أسرار اللغة**. ط 6. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1978.

أنيس، جيمس. **علم اللاهوت النظامي**. بيروت: [د. ن.]، 1998.

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. **المواقف في علم الكلام**. بيروت: عالم الكتب، [د. ت.].

أيوب، عبد الرحمن محمد. **دراسات نقدية في النحو العربي**. القاهرة: [مكتبة الأنجلو المصرية]، 1991.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. **كتاب التمهيد**. عني بتصحيحه ونشره رتشرد يوسف مكارثي. بيروت: المكتبة الشرقية، 1957. (منشورات جامعة الحكمة في بغداد. سلسلة علم الكلام؛ 1)

الباهي، حسان. **اللغة والمنطق: بحث في المفارقات**. الرباط: دار الأمان؛ المركز الثقافي العربي، 2000.

البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر. **حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب المسماة التجريد لنفع العبيد**. وبهامشه مع الشرح نفائس ولطائف منتخبة من تقرير العالم العلامة الشيخ الكبير محمد المرصفي على هذا الكتاب. 4 ج. ديار بكر: المكتبة الإسلامية، [د. ت.].

بدوي، عبد الرحمن. **الزمان الوجودي**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1945.

______. **مذاهب الإسلاميين**. ط 3. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984.

البكاء، محمد كاظم. **منهج كتاب سيبويه في التقويم النحوي**. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1989.

بكر، كارل هينرش [وآخ.]. **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين**. ألّف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية عبد الرحمن بدوي. ط 4. الكويت: وكالة المطبوعات؛ بيروت: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، 1980. (دراسات إسلامية؛ 1)

البكري، أبو بكر بن السيد محمد شطا الدمياطي. **إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين**. بيروت: دار الفكر، [1997].

بليث، هنريش. **البلاغة والأسلوبية، نحو نموذج سيميائي لتحليل النص**. ترجمة وتقديم وتعليق محمد العمري. الدار البيضاء: منشورات دراسات سال، 1989.

البناني، عبد الرحمن بن جاد الله. **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع.** ط 2. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1937.

البهوتي، منصور بن يونس. **كشاف القناع عن متن الإقناع.** تحقيق هلال مصيلحي مصطفى هلال. بيروت: دار الفكر، 1982.

بور، ج. دي. **تاريخ الفلسفة في الإسلام.** نقله إلى العربية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: [لجنة التأليف والترجمة والنشر]، 1954.

البيضاوي، أبو سعيد عبد الله بن عمر. **أنوار التنزيل وأسرار التأويل.** تحقيق عبد القادر عرفات العشا حسونة. بيروت: دار الفكر، 1996.

______. **طوالع الأنوار من مطالع الأنظار.** تحقيق وتقديم عباس سليمان. بيروت: دار الجيل، 1991.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث.** قدم له وخرج أحاديثه وعلق حواشيه أحمد عصام الكاتب. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1981.

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. **المطول على تلخيص المعاني.** القاهرة: م. البوسنوي [د. ت.].

التهانوي، محمد علاء بن علي. **كشاف اصطلاحات الفنون.** حققه لطفي عبد البديع؛ ترجم النصوص الفارسية عبد النعيم محمد حسنين؛ راجعه أمين الخول. 4 ج. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي؛ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963. (تراثنا)

الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد. **الجواهر الحسان في تفسير القرآن، أو، تفسير الثعالبي.** بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، [د. ت.].

الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية.** بيروت: المركز الثقافي العربي، 1979.

______. **تكوين العقل العربي.** ط 8. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ دار النشر المغربية، 2000. (سلسلة نقد العقل العربي)

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **الرد على المشبهة والمسائل والجوابات في المعرفة.** تحقيق حاتم صالح الضامن. بغداد: دار الحرية للطباعة، 1979. (كتب التراث؛ 77)

______. **رسائل الجاحظ.** بتحقيق عبد السلام محمد هارون. 2 ج. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1965.

______. **كتاب الحيوان.** بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. 7 ج. القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، [1938-1945].

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن. **أسرار البلاغة في علم البيان.** نسخة صححها الشيخ رشيد رضا. بيروت: دار المطبوعات العربية، [د. ت.].

______. **المقتصد في شرح الإيضاح.** تحقيق كاظم بحر المرجان. 2 مج. بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، 1982. (سلسلة كتب التراث؛ 115)

الجرجاني، علي بن محمد. **التعريفات.** تحقيق إبراهيم الأبياري. بيروت: دار الكتاب العربي، 1985.

الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس. **كتاب الوزراء والكتّاب.** حقّقه ووضع فهارسه مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1938.

الجورقاني، عبد الله الحسين إبراهيم. **الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير.** تحقيق وتعليق عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي. 2 ج. نيودلهي؛ بنارس، الهند: الجامعة السلفية - إدارة البحوث الإسلامية، 1983.

جولد تسيهر، أجناس. **العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي.** ترجمة محمد يوسف موسى، علي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق. ط 2. القاهرة: دار الكتب الحديثة؛ بغداد: مكتبة المثنى، [د. ت.].

الحافظ العراقي، أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين. **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث**. تحقيق محمود ربيع. بيروت: دار الفكر؛ مؤسسة الكتب الثقافية، 1995.

الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. 4 مج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.

حرب، علي. **التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية**. ط 2. بيروت: دار التنوير، 1995.

حسان، تمام. **الأصول، دراسة إبستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب: النحو - فقه اللغة - البلاغة**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب؛ العراق: دار الشؤون الثقافية، 1988.

______. **اللغة بين المعيارية والوصفية**. الدار البيضاء: دار الثقافة، 1980.

______. **اللغة العربية: معناها ومبناها**. الدار البيضاء: دار الثقافة، 1980.

حنفي، حسن. **من العقيدة إلى الثورة**. 5 مج. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1988.

مج 1: **المقدمات النظرية**.

الحوت، محمد بن السيد درويش. **أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب**. باعتناء خليل الميس. ط 2. بيروت: دار الكتاب العربي؛ المكتب الإسلامي، 1983.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. **تاريخ بغداد، أو مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة 463 هـ**. 14 ج في 15. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

خليفة، مصطفى بن عبد الله حاجي. **كتاب كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. عني بتصحيحه وطبعه على نسخة المؤلف مجردًا من الزيادات واللواحق من بعده وتعليق حواشيه ثم بترتيب الذيول عليه وطبعها محمد شرف الدين يالتقايا أحد المدرسين بجامعة إستانبول المحمية والمعلم رفعت بيلكه الكليسي. 2 مج. إستانبول: وكالة المعارف، 1941-1943.

الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **مفاتيح العلوم**. القاهرة: مطبعة الشرق، 1921.

الخولي، أمين. **مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995. (الأعمال الكاملة؛ 10)

الخولي، محمد علي. **معجم علم اللغة النظري: إنكليزي - عربي مع مسرد عربي إنكليزي**. بيروت: مكتبة لبنان، 1982.

الدجني، فتحي عبد الفتاح. **النزعة المنطقية في النحو العربي**. القاهرة: [د. ن.]، 1988.

الدقيقي، سليمان بن بنين. **اتفاق المباني وافتراق المعاني**. تحقيق يحيى عبد الرؤوف جبر. عمان: دار عمار، 1985.

دلو، برهان الدين. **مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي**. بيروت: الفارابي، 1985.

الدمنهوري، أحمد بن عبد المنعم. **حلية اللب المصون على الجوهر المكنون على الرسالة الموسومة بالجوهر المكنون في المعاني والبيان والبديع**. المغرب: [د. ن.]، 1994.

الديلمي، أبو شجاع شيرويه بن شهردار. **الفردوس بمأثور الخطاب**. إعداد الفهارس السعيد بن بسيوني زغلول. 5 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **سير أعلام النبلاء**. حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرنؤوط وحسين الأسد. ط 3. 25 ج. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984-1985.

الراجحي، عبده. **النحو العربي والدرس الحديث: بحث في المنهج**. بيروت: دار النهضة العربية، 1979.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**. بيروت: [د. ن.]، 1989.

______. **كتاب الأربعين في أصول الدين**. بيروت: [د. ن.]، 1990.

______. **كتاب حجج القرآن**. تحقيق أحمد عمر المحمصاني. ط 2. بيروت: دار الرائد العربي، 1982.

______. **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**. راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعيد. بيروت: دار الكتاب العربي، 1984. (من تراث الرازي)

______. **المحصول في علم أصول الفقه**. دراسة وتحقيق طه جابر فياض العلواني. 6 ج. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1980.

______. **مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير**. القاهرة: المطبعة البهية المصرية، 1938.

الرسي، القاسم بن إبراهيم العلوي [وآخ.]. **رسائل العدل والتوحيد**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار الهلال، 1971.

الرضي الأسترابادي، الدين محمد بن الحسن. **شرح الرضي على الكافية**. تصحيح يوسف حسن عمر. بنغازي: منشورات جامعة قاريونس، [د. ت.].

الرملي الأنصاري، شمس الدين محمد بن أحمد. **غاية البيان: شرح زيد بن رسلان**. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

الزجّاج، أبو إسحق إبراهيم. **معاني القرآن وإعرابه**. شرح وتحقيق عبد الجليل عبده شلبي. 5 ج. بيروت: عالم الكتب، 1988.

الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق. **الإيضاح في علل النحو**. تحقيق مازن المبارك. القاهرة: مطبعة المدني، 1959.

______. **الجمل**. عني بنشره وتحقيقه وشرحه ابن أبو شنب. ط 2. باريس: مطبعة كلنكسيك، 1957. (الدراسات العربية الإسلامية)

______. **كتاب الجمل في النحو**. تحقيق علي توفيق الحمد. ط 2. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.

الزركشي، أبو عبد الله محمد بن بهادر. **البرهان في علوم القرآن**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. 4 ج. بيروت: دار المعرفة، 1972.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. رتبه وضبطه وصححه محمد عبد السلام شاهين. 4 مج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

______. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. رتّبه وضبطه وصححه محمد عبد السلام شاهين. وبحواشيه أربعة كتب، الأول: **الانتصاف** لأحمد بن المنير الإسكندري، الثاني: **الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف** للحافظ بن حجر، الثالث: **حاشية الشيخ محمد عليان المرزوقي على تفسير الكشاف**، الرابع: **مشاهد الإنصاف على شواهد الكشاف** لمحمد عليان المذكور. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

______. **المفصل في صنعة الإعراب**. تحقيق علي بوملحم. بيروت: مكتبة الهلال، 1993.

ساجقلي زاده، محمد بن أبي بكر المرعشي. **شرح السيد عبد الوهاب بن حسين بن ولي الدين الآمدي على الولدية في آداب البحث والمناظرة**. وبذيل صحائفه شرح العلامة محمد بن الحسين البهتي. القاهرة: شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1961.

السامرائي، إبراهيم. **دراسات في اللغة**. القاهرة: مكتبة الخانجي، [د. ت.].

سلامة، علي محمد. **السمع والبصر في القرآن الكريم**. طرابلس: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1986.

السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله. **نتائج الفكر في النحو**. تحقيق محمد إبراهيم البناء. ط 2. القاهرة: دار الاعتصام، 1984.

السياغي، الحسين بن أحمد. **المزن الماطر على الروض الناظر في آداب المناظر**. صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1984.

سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان. **الكتاب: كتاب سيبويه**. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. ط 2. 5 ج. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1982؛ 1983، وط 3: 1988.

______. «الكتاب.» نسخة مخطوطة بخزانة القرويين، تحت رقم 508 وهي من سفرين ضخمين بخط أندلسي جيد وواضح ترجع إلى القرن السابع.

السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله. **شرح كتاب سيبويه**. تحقيق فهمي أبو الفضل [وآخ.]؛ مراجعة محمد عوني عبد الرؤوف [وآخ.]. 10 مج. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1998.

______. «شرح كتاب سيبويه.» مخطوط خاص أهدانا نسخة منه الدكتور شكري العراقي، وهي نسخة ميكروفيلم عن جامعة سيدني مصورة من نسخة أصلية بالمكتبة السليمانية.

سيف الدين الآمدي، علي بن محمد بن سالم. **الإحكام في أصول الأحكام**. تحقيق سيد الجميلي. 4 ج. بيروت: دار الكتاب العربي، 1984.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

______. **الاقتراح في علم أصول النحو**. حلب: دار المعارف، 1940.

______. **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ط 2. 2 ج. بيروت: دار الفكر، 1979.

______. **تاريخ الخلفاء**. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

______. **التعقبات على الموضوعات**. تحقيق السيد محمد مقشوقعلي. الهند: المطبع العلوي، [1885].

______. **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**. 8 ج. بيروت: دار الفكر، 1993.

______. **سبب وضع علم العربية**. حققه وشرحه وعلّق عليه مروان عطية. دمشق: دار الهجرة، 1988.

______. طبقات المفسرين. راجع النسخة وضبط أعلامها لجنة من العلماء بإشراف الناشر. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

______. المزهر في علوم اللغة وأنواعها. شرحه وضبطه وصحّحه وعنون موضوعاته وعلّق حواشيه محمد أحمد جاد المولى، محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي. 2 مج. بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، 1987.

______. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون وعبد العال سالم مكرم. 7 ج. الكويت: دار البحوث العلمية، [1975-1980].

الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى. الموافقات في أصول الفقه. تحقيق عبد الله دراز. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

الشافعي، محمد بن إدريس الإمام. أحكام القرآن. جمعه أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن موسى البيهقي النيسابوري؛ كتب مقدمته محمد زاهد بن الحسن الكوثري؛ حقّقه عبد الغني عبد الخالق؛ عني بنشره وتصحيحه ووقف على طبعه عزت العطار الحسيني. 2 ج في 1 مج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1980.

شاهين، عبد الصبور. في التطور اللغوي. ط 2. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.

الشربيني، محمد الخطيب. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. 4 ج. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

الشرقي، أحمد بن إبراهيم بن عيسى. توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم: الموسوعة بالكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية. تحقيق زهير الشاويش. ط 3. 2 ج. بيروت: المكتب الإسلامي، 1986.

الشرواني، عبد الحميد. حاشية الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين. **تلخيص البيان في مجازات القرآن**. تحقيق وتقديم علي محمود مقلد. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1986.

الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني. **أداب البحث والمناظرة**. جدة: شركة المدينة، [د. ت.].

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام**. حرّره وصحّحه ألفرد جيوم. بغداد: مكتبة المثنى، [1950].

______. **الملل والنحل**. تحقيق محمد سيد كيلاني. ط 2. 3 ج. بيروت: دار المعرفة، 1975.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري. ط 4. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1993.

الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان. **أوائل المقالات**. تحقيق إبراهيم الأنصاري. قم: المؤتمر العالمي لمناسبة الذكرى الألفية لوفاة الشيخ المفيد، 1993. (مصنفات الشيخ المفيد؛ 8)

______. **النكت الاعتقادية ورسائل أخرى**. تحقيق رضا المختاري. ط 2. بيروت: دار المفيد، 1993.

الشيرازي، صادق الحسيني. **الموجز في المنطق**. ط 3. بيروت: مؤسسة الوفاء، 1981.

الصبان، أبو العرفان محمد بن علي. **حاشية العلامة محمد علي الصبان على شرح آداب البحث لملا حنفي**. تونس: مطبعة تونس، [1926].

صبحي، أحمد محمود. **نظرية الإمامة عند الشيعة الإثنى عشرية: تحليل فلسفي للعقيدة**. بيروت: دار النهضة العربية، 1991.

الصغاني، أبو الفضائل الحسن بن محمد. **الدر الملتقط في تبيين الغلط، الموضوعات**. تحقيق أبو الفدا عبد الله القاضي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.

صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية**. 2 ج. بيروت: الشركة العالمية للكتاب؛ دار الكتاب اللبناني؛ القاهرة: دار الكتاب المصري، [د. ت.].

الصنعاني، أبو إبراهيم محمد بن إسماعيل. **كتاب إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة**. حققه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه محمد صبحي بن حسن حلاق. بيروت: ابن حزم، 1999.

طاشكبري زاده، أبو الخير أحمد بن مصطفى. **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**. 3 مج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.

طبانة، بدوي أحمد. **معجم البلاغة العربية**. ط 4. بيروت: دار ابن حزم، 1997.

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب. **المعجم الأوسط**. تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. 10 ج. القاهرة: دار الحرمين، 1995.

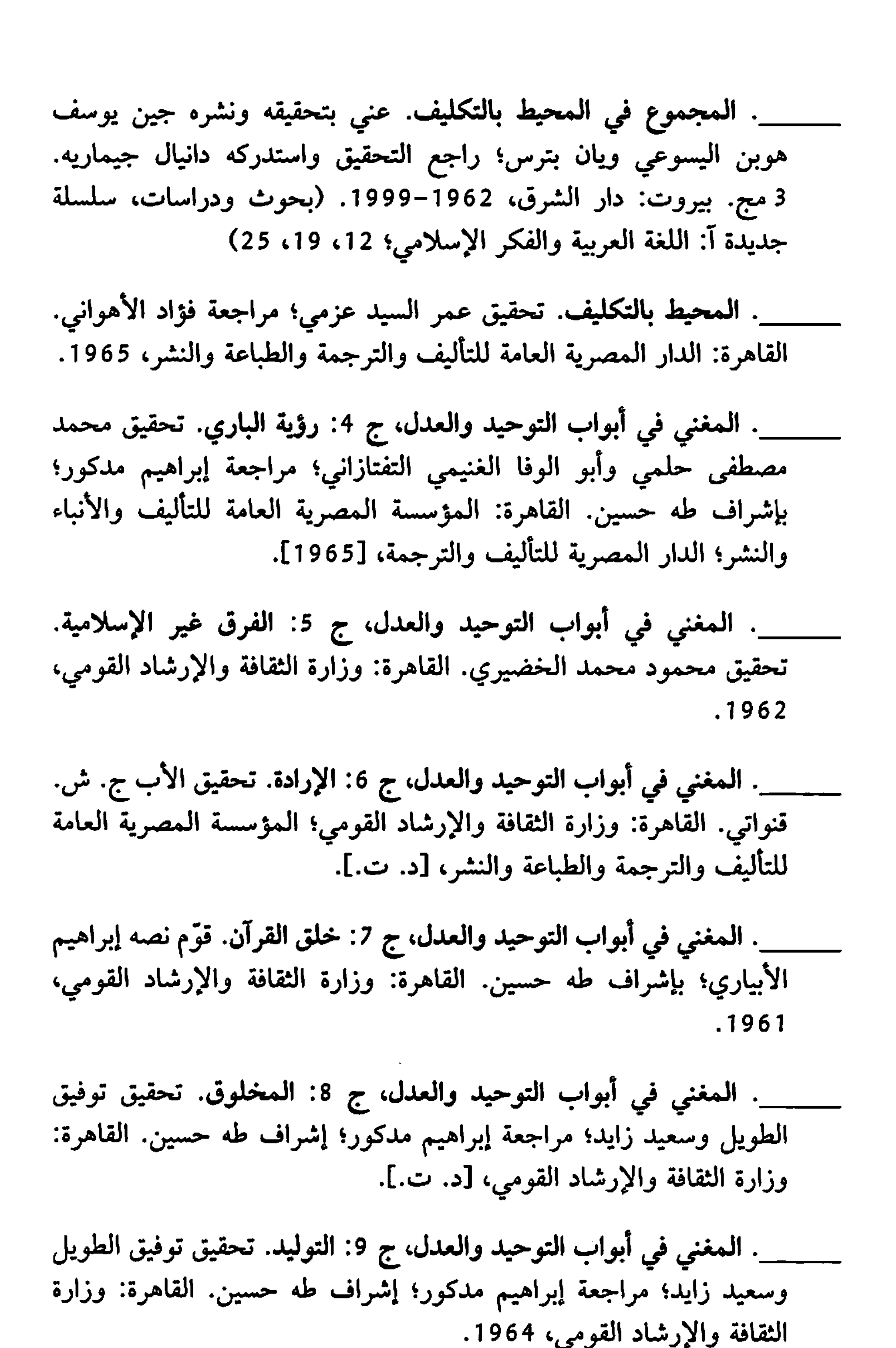
الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**. تحقيق محمد أبو الفضل. ط 4. 10 ج. القاهرة: دار المعارف، 1979. (ذخائر العرب؛ 30)

______. **جامع البيان في تفسير القرآن**. 12 ج. القاهرة: دار الحديث، 1987.

الطوفي، سليمان بن عبد القوي. **علم الجذل في علم الجدل**. تحقيق فولفهارت هاينريش. فيسبادن: فرانز شتاينر، 1987. (النشرات الإسلامية؛ 32)

عبد الجبار، أبو الحسن بن محمد [القاضي]. **تنزيه القرآن عن المطاعن**. بيروت: الشركة الشرقية للنشر والتوزيع؛ دار النهضة الحديثة، [د. ت.].

______. **شرح الأصول الخمسة**. تحقيق عبد الكريم عثمان؛ تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم. القاهرة: مكتبة وهبة، 1965.



______. **المجموع في المحيط بالتكليف.** عني بتحقيقه ونشره جين يوسف هوبن اليسوعي ويان بترس؛ راجع التحقيق واستدركه دانيال جيماريه. 3 مج. بيروت: دار الشرق، 1962-1999. (بحوث ودراسات، سلسلة جديدة آ: اللغة العربية والفكر الإسلامي؛ 12، 19، 25)

______. **المحيط بالتكليف.** تحقيق عمر السيد عزمي؛ مراجعة فؤاد الأهواني. القاهرة: الدار المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1965.

______. **المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 4: رؤية الباري.** تحقيق محمد مصطفى حلمي وأبو الوفا الغنيمي التفتازاني؛ مراجعة إبراهيم مدكور؛ بإشراف طه حسين. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر؛ الدار المصرية للتأليف والترجمة، [1965].

______. **المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 5: الفرق غير الإسلامية.** تحقيق محمود محمد الخضيري. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1962.

______. **المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 6: الإرادة.** تحقيق الأب ج. ش. قنواتي. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي؛ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، [د. ت.].

______. **المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 7: خلق القرآن.** قوّم نصه إبراهيم الأبياري؛ بإشراف طه حسين. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1961.

______. **المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 8: المخلوق.** تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد؛ مراجعة إبراهيم مدكور؛ إشراف طه حسين. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، [د. ت.].

______. **المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 9: التوليد.** تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد؛ مراجعة إبراهيم مدكور؛ إشراف طه حسين. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1964.

______. **المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 11: التكليف**. تحقيق محمد علي النجار وعبد الحليم النجار؛ مراجعة إبراهيم مذكور؛ إشراف طه حسين. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1965.

______. **المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 12: النظر والمعارف**. تحقيق إبراهيم مذكور؛ إشراف طه حسين. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1962.

______. **المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 14: الأصلح - استحقاق الذم - التوبة**. تحقيق مصطفى السقا؛ مراجعة إبراهيم مذكور؛ إشراف طه حسين. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1965.

______. **المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 15: التنبؤات والمعجزات**. تحقيق محمد الخضيري ومحمود محمد قاسم؛ مراجعة إبراهيم مذكور؛ إشراف طه حسين. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1965.

______. **المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 16: إعجاز القرآن**. قوّم نصه على نسختين خطيتين أمين الخولي. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1960.

______. [وآخ.]. **رسائل العدل والتوحيد**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. ج 2. القاهرة: دار الهلال، 1971.

عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994.

______. **تجديد المنهج في تقويم التراث**. ط 2. بيروت: المركز الثقافي، [د. ت.].

______. **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002.

______. **حوارات من أجل المستقبل**. دار البيضاء: منشورات الزمن؛ مطبعة النجاح الجديدة، 2000.

______. العمل الديني وتجديد العقل. ط 2. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997.

______. فقه الفلسفة، 1: الفلسفة والترجمة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

______. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، 1987.

______. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998.

العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين. التبيان في إعراب القرآن، المعروف، إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن. تحقيق علي محمد البجاوي. 2 ج. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1976.

______. اللباب في علل البناء والإعراب. تحقيق غازي مختار طليمات. 2 ج. دمشق: دار الفكر، 1995. (مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي)

______. مسائل خلافية في النحو. تحقيق محمد خير الحلواني. بيروت: دار الشروق العربي، 1992.

علوش، جميل إبراهيم. الإعراب والبناء: دراسة في نظرية النحو العربي. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1997.

العليمي، ياسين بن زين الدين. حاشية الشيخ ياسين العليمي على شرح الفاكهي لقطر الندى. ط 2. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1971.

عمارة، محمد. المعتزلة والثورة. القاهرة: دار الهلال، 1984. (كتاب الهلال؛ 401)

عمر، فاروق. بحوث في التاريخ العباسي. بيروت: دار القلم، 1977.

العوا، عادل. المعتزلة والفكر الحر. دمشق: دار الأهالي، 1987.

غالي، محمد محمود. **أئمة النحاة في التاريخ**. القاهرة: دار الشروق، 1976.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **تهافت الفلاسفة**. تحقيق سليمان دنيا. ط 4. القاهرة: دار المعارف، 1966.

______. **جواهر القرآن**. تحقيق محمد رشيد رضا القباني. بيروت: دار إحياء العلوم، 1985.

______. **محك النظر في المنطق**. ضبطه وصحّحه بدر الدين النعساني. بيروت: دار النهضة الحديثة، 1966.

______. **المستصفى في علم الأصول**. طبعه وصحّحه محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

______. **معيار العلم في فن المنطق**. أشرف على ضبطه وتحقيقه حسين شرارة. بيروت: دار الأندلس، 1964.

______. **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

______. **المنخول من تعليقات الأصول**. حقّقه وخرّج نصه وعلّق عليه محمد حسن هيتو. ط 2. دمشق: دار الفكر، 1980. (سلسلة الكتب والدراسات الأصولية؛ 1)

______. **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**. حقّقه وقدّم له جميل صليبا وكمال عياد. بيروت: دار الأندلس، [د. ت.].

الغزالي، محمد. **دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين**. ط 2. القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1963.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **إحصاء العلوم**. حققه وقدّم له وعلّق عليه عثمان أمين. ط 3. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1968.

فخري، ماجد. **أبعاد التجربة الفلسفية**. بيروت: دار النهار للنشر، 1980.

الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد. **معاني القرآن**. تحقيق محمد علي النجار وأحمد يوسف نجاتي. ط 2. 3 ج. بيروت: عالم الكتب، 1980.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. **الجمل في النحو**. تحقيق فخر الدين قباوة. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.

الفيروزآبادي، أبو الطاهر محمد بن يعقوب. **البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة**. تحقيق محمد المصري. دمشق: دار سعد الدين، 2000.

القاري الهروي، علي بن سلطان محمد. **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة**. حقّقه وعلّق عليه وشرحه محمد بن لطفي الصباغ. ط 2 مع زيادة في التحقيق والتعليق. بيروت: المكتب الإسلامي، 1986.

قدامة بن جعفر، أبو الفرج. كتاب **نقد النثر** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1982).

القرطاجني، حازم بن محمد. **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**. تحقيق وتقديم محمد الحبيب بن الخوجة. ط 3. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. تفسير القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**. تحقيق أحمد عبد العليم البردوني. ط 2. القاهرة: دار الشعب، 1952.

القرطبي، أبو نصر هارون بن موسى. «تفسير عيون سيبويه.» نسخة مخطوط المتحف البريطاني، 11561.

القزويني، أبو المعالي محمد بن عبد الرحمن. **شرح التلخيص في علوم البلاغة**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، [د. ت.].

القزويني، نجم الدين علي بن عمر. **الشمسية في القواعد المنطقية**. تقديم، تحليل، تعليق، وتحقيق مهدي فضل الله. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998.

القفطي، أبو الحسن علي بن يوسف. **إنباه الرواة على أنباه النحاة**. بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. 4 ج. القاهرة: [دار الكتب المصرية]، 1952.

القنوجي، أبو الطيب محمد صديق خان بن علي. **أبجد العلوم**. أعدّه للطبع ووضع فهارسه عبد الجبار زكار. 3 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1978.

الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى. **الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**. قابله على نسخة خطية وأعده للطبع ووضع فهارسه عدنان درويش ومحمد المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992.

الكندي، أبو عمر محمد بن يوسف. **كتاب الولاة وكتاب القضاة**. مهذبًا ومصححًا بقلم رفن كست. القاهرة: مؤسسة قرطبة، 1970.

اللغوي الحلبي، أبو الطيب عبد الواحد بن علي. **مراتب النحويين**. حقّقه وعلّق عليه محمد أبو الفضل إبراهيم. ط 2. القاهرة: مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، 1974.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **أدب الدنيا والدين**. إشراف مكتب البحوث والدراسات. بيروت: دار الفكر، 1995.

المبارك، مازن. **النحو العربي، العلة النحوية: نشأتها وتطورها: بحث في نشأة النحو وتاريخ العلة النحوية ورصد لحركة التعليل وتطورها حتى القرن العاشر للهجرة**. دمشق: المكتبة الحديثة، 1965.

______. ______. بيروت: المكتبة الحديثة، 1986.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. **المقتضب**. تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة. 4 ج. بيروت: عالم الكتب، 1963.

المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**. ط 4. بيروت: مؤسسة الوفاء، 1984.

المخزومي، مهدي. **مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو**. ط 3. بيروت: دار الرائد العربي، 1986.

المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد. **كتاب الأزمنة والأمكنة**. 2 ج. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، 1914.

مروة، حسين. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**. 2 ج. بيروت: دار الفارابي، 1978-1979.

المسدي، عبد السلام. **التفكير اللساني في الحضارة العربية**. ط 2. ليبيا: الدار العربية للكتاب، 1986.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. ط 4. 4 ج في 2. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [1964-1965].

المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله. **رسالة الغفران**. شرحها وحقّقها وفهرسها وقدّم لها علي شلق. بيروت: دار القلم، 1975.

مقبول، إدريس محمد. **منهج سيبويه في الاحتجاج في القراءات ولها**. تقديم عبد العلي المسئول. إربد: عالم الكتب الحديث، 2010.

مقديش، محمود. **نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار**. تحقيق علي الزواري ومحمد محفوظ. 2 مج. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988.

المقريزي، تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي. **كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية**. 2 ج. بيروت: دار صادر، [1970].

المكلاتي، أبو الحجاج يوسف بن محمد. **كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول**. تقديم وتحقيق وتعليق فوقية حسين محمود. القاهرة: دار الأنصار، 1977.

المناوي، عبد الرؤوف محمد بن علي. **التوقيف على مهمات التعاريف: [معجم لغوي مصطلحي]**. تحقيق محمد رضوان الداية. بيروت: دار الفكر المعاصر، 1990.

______. **فيض القدير شرح الجامع الصغير**. 6 ج. القاهرة: المكتبة التجارية، [1938].

منسية، مقداد عرفة. **علم الكلام والفلسفة**. تونس: دار الجنوب للنشر، 1995. (سلسلة مفاتيح)

المنصور بالله، عبد الله بن حمزة. **كتاب الشافي**. 4 ج في 2 مج. صنعاء: مكتبة اليمن الكبرى، 1986.

ميلاد، خالد. **الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة: دراسة نحوية تداولية.** تونس: جامعة منوبة - كلية الآداب والمؤسسة العربية للتوزيع، 2001. (اللسانيات)

نادر، ألبير نصري. **أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية**. ط 2. بيروت: [المطبعة الكاثوليكية، 1966]. (نصوص ودروس؛ 7)

النادي الأدبي الثقافي التابع للرئاسة العامة لرعاية الشباب بجدة. **قراءة جديدة لتراثنا النقدي**. جدة: مطابع دار البلاد، [1990].

ناصف، علي النجدي. **سيبويه: إمام النحاة**. القاهرة: مكتبة نهضة مصر، 1953.

ندوة الدراسة المصطلحية والعلوم الإنسانية. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1993.

النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد. **تفسير النسفي المسمى بمدارك التنزيل وحقائق التأويل**. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**. ط 4. القاهرة: دار المعارف، 1978.

______. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**. ط 4. 2 ج. القاهرة: دار المعارف، 1969.

النوري، حسين الطبرسي. **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**. [د. م.: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، د. ت.].

النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. **آداب الفتوى والمفتي والمستفتي**. بعناية بسام عبد الوهاب الجابي. دمشق: دار الفكر، 1988.

______. **روضة الطالبين وعمدة المفتين**. إشراف زهير الشاويش. ط 2. 12 مج. بيروت: المكتب الإسلامي، 1985.

______. **صحيح مسلم بشرح النووي**. ط 2. 17 ج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1972.

النيسابوري، أبو رشيد سعيد بن محمد. **في التوحيد: ديوان الأصول**. تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1961.

______. **المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**. تحقيق معن زيادة ورضوان السيد. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1979.

الهرمينوطيقا والتأويل. ط 2. الدار البيضاء: مجلة ألف، 1993.

الهروي، أبو اسماعيل بن عبد الله بن محمد. **كتاب الأربعين في دلائل التوحيد**. رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم عبد الملك بن عيسى بن درباس. حقّقهما وعلّق عليهما وخرّج أحاديثهما علي بن محمد بن ناصر الفقيهي. المدينة المنورة: دار طيبة، 1984. (سلسلة عقائد السلف؛ 4-5)

الهيثمي، نور الدين علي. **بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث**. تحقيق ودراسة حسين أحمد صالح الباكري. 2 ج. المدينة المنورة: مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، 1992.

الوائلي، كريم. **الخطاب النقدي عند المعتزلة: قراءة في معضلة المقياس النقدي**. القاهرة: مصر العربية، 1997. (دراسات أدبية)

وعزيز، الطاهر. **المناهج الفلسفية**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. **معجم البلدان**. تحقيق يحيى بن عبد الله السريحي. بيروت: دار صادر، 1993-1996.

يفوت، سالم. **حفريات المعرفة العربية الإسلامية: التعطيل الفقهي**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1990.

اليوسي، أبو علي الحسن بن مسعود. **القانون في أحكام العلم وأحكام العالم وأحكام المتعلم**. تحقيق وشرح وتعليق وفهرسة وتقديم حميد حماني. الرباط: مطبعة شالة، 1998. (سلسلة الأعمال الكاملة للإمام اليوسي في الفكر الإسلامي؛ 1)

دوريات

تروبو، جيرار. «نشأة النحو العربي في ضوء كتاب سيبويه.» **مجلة مجمع اللغة العربية الأردني**: السنة 1، العدد 1، 1978.

الحاج صالح، عبد الرحمن. «النحو العربي ومنطق أرسطو.» **مجلة كلية الآداب (جامعة الجزائر)**: العدد 1، 1964.

سانو، قطب مصطفى. «المتكلمون وأصول الفقه: قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام.» **إسلامية المعرفة**: السنة 3، العدد 9، 1997.

عبد الرحمن، طه. «الحوار والاختلاف: خصائص وضوابط.» **قضايا إسلامية معاصرة**: العددان 16-17، 2001.

العلوي، أحمد. «أسس منهج البحث في اللغويات العربية.» **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، (فاس)**: السنة 1، العدد 1، 1978.

______. «ظهور اللغة وعناوين الظهور.» **دراسات أدبية ولسانية**: السنة 1، العدد 4، 1986.

علي، أحمد سامح. «علم الكلام بين الذم والمديح.» **المنهاج**: العدد 11، خريف 1998.

عيد، ثابت. «بغية المشتاق إلى فهم تطور عقيدة الأسلاف، المعتزلة وأصحاب الحديث.» **فكر ونقد**: العدد 19، 1999.

محمود، عبد الحليم. «في علم الكلام وفيما وراء الطبيعة.» **رسالة الإسلام**: العدد 4، 1949.

مدكور، إبراهيم بيومي. «منطق أرسطو والنحو العربي.» **مجلة مجمع اللغة العربية**: 1953.

مقبول، إدريس. «البعد التداولي عند سيبويه.» **عالم الفكر**: السنة 33، العدد 1، تموز/ يوليو - أيلول/ سبتمبر 2004.

______. «القول الفلسفي العربي وآفة التقليد.» **المنطلق الجديد** (بيروت): العدد 6، شتاء - ربيع 2003.

المكلاتي، أبو الحجاج يوسف بن محمد. «تفسير الأسماء المشتركة الدائرة بين النظار، من كتاب لباب العقول.» تحقيق أحمد العلمي حمدان. **دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية**: العدد 1، 1998.

«مؤتمر علم النحو عند العرب.» الكرمل، **أبحاث في اللغة والأدب**: العدد 11، 1990.

المهيري، عبد القادر. «خواطر حول علاقة النحو العربي بالمنطق واللغة.» **حوليات الجامعة التونسية**: العدد 10، كانون الثاني/يناير 1973.

مؤتمر

كارتر، مايكل. «الأساس الأخلاقي لعلم النحو العربي.» مداخلة بمؤتمر دراسي حول موضوع تاريخ النحو عند العرب، جامعة حيفا.

دراسات وتقارير

أحميد، عبد العزيز. «المصطلح اللساني في كتاب سيبويه، دراسة في المعجم والأسس المعرفية.» أطروحة دكتوراه مرقونة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، المغرب، 2003.

أزاييط، بنعيسى عسو. «المعنى المضمر في الخطاب اللغوي العربي: البنية والقيمة التنجيزية، مقاربة تداولية لسانية.» أطروحة دكتوراه الدولة، جامعة المولى إسماعيل، كلية الآداب، مكناس، 1989.

الذهبي، حميد. «الصلات الاستلزامية بين النحو وعلم الكلام، حالة القاضي عبد الجبار نموذجًا.» رسالة ماجستير مرقونة، جامعة محمد الخامس، الرباط، [د. ت.].

مرزوة، حيدر سعيد عباس. «الأسس المعرفية للنظرية اللسانية العربية: بحث في الأصول.» أطروحة دكتوراه في فلسفة في اللغة العربية وآدابها، قسم اللغة العربية بكلية التربية، جامعة المستنصرية، العراق، 2001. توجد منها نسخة بمكتبة آل سعود بالبيضاء.

المقرئ الإدريسي، أبو زيد. «حروف المعاني في اللغة العربية، دراسة في إطار نظرية أجزاء الكلام.» بحث دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب، ابن مسيك، الدار البيضاء، 1987.

2- الأجنبية

Books

Alaoui, Ahmed. *Épistémologie de la linguistique arabe: Linguistique, islam et épistémologie*. Rabat: ed. Okad, 1999.

_______. *Hermenologie coranique et argumentation linguistique*. [Rabat]: Okad, [1992].

Bravmann, M. M. *Studies in Arabic and General Syntax*. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1953. (Textes arabes et études Islamiques)

Dorolle, Maurice. *Le Raisonnement par analogie*. Paris: Presses universitaires de France, 1949.

Fleisch, Henri. *Traité de philologie arabe, I: Préliminaires, phonétique, morphologie nominale*. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1961.

Gusdorf, Georges. *Les Sciences humaines et la pensée occidentale, II: Les Origines des sciences humaines*. Paris: Payot, 1967. (Bibliothèque scientifique)

Le Blond, Jean Marie. *Logique et méthode chez Aristote: Études sur la Recherche des principes dans la physique aristotélicienne*. Paris: Vrin, 1939. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)

Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945. (Bibliothèque des idées)

Mounin, Georges. *Histoire de la linguistique, des origines au XX^{e} siècle*. Paris: Presses universitaires de France, 1967.

Perelman, Charles et Lucie Olbrechts-Tyteca. *Traité de l'argumentation: La Nouvelle rhétorique*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1983.

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1950.

Schaff, Adam. *Language et connaissance suivi de six essais sur la philosophie du langage*. Traduit du polonais par Claire Brendel. Paris: Éditions Anthropos, 1973.

Secretan, Philibert. *L'Analogie*. Paris: Presses universitaires de France, 1984. (Que sais-je?; 2165)

Sperber, Dan et Deirdre Wilson. *La Pertinence: Communication et cognition*. trad. de l'anglais par Abel Gerschenfeld et Dan Sperber. Paris: Éd. de Minuit, 1989. (Propositions)

Studies in the History of Arabic Grammar II: Proceedings of the 2nd Symposium on the History of Arabic Grammar, Nijmegen, 27 April - 1 May 1987, Edited by Kees Versteegh and Michael G. Carter. (Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins Pub. Co., 1990. Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science. Series III, Studies in the History of the Language Sciences; v. 56).

Taha, Abderrahmane. *Langage et philosophie: Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie: Avec la traduction de la discussion rapportée par Abû Hayyân at-Tawhîdî entre le logicien Mattâ Ibn Yûnus et le grammairien Abû Sa'id as-Sirafi et de deux autres textes*. Rabat: publication de la faculté de Rabat, 1979. (Thèses et mémoires; 3).

Troupeau, Gérard. *Lexique-index du «Kitāb» de Sībawayhi*. Paris: Klincksieck, 1976. (Études arabes et islamiques: Série 3, Études et documents; 7)

Versteegh, C. H. M. *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1993. (Studies in Semitic Languages and Linguistics; 19)

______. *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*. Leiden: Brill, 1977. (Studies in Semitic Languages and Linguistics; 7)

Periodicals

Carter, Michael G. «Les Origines de la grammaire arabe,» *Revue des études islamiques:* no. 40, 1972.

Levin, Aryeh. «Sibawayhi's View of the Syntactical Structure of Kana Wa'axawatuha.» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*: vol. 1, 1979.

Perelman, Chaïm. «Jugement de valeur, justification et argumentation.» *Revue internationale de philosophie*: vol. 15, no. 58, Fascicule 4, 1961.

Troupeau, Gérard. «La Logique d'Ibn Al Muqaffa' et les origines de la grammaire arabe.» *Arabica*, vol. 28, nos. 2-3: Études de la linguistique arabe, Juin-Septembre 1981.

Conference

Koerner, E.F.K. «Linguistics and Ideology in the Study of Language.» Paper Presented at: 6th International Cognitive Linguistics Conference, Stockholm University, 10-16 July 1999.

Study

Carter, Michael G. «A Study of Sibawaihi's Principles of Grammatical Analysis.» Ph.D., University of Oxford, Oxford, 1968.

فهرس عام

-أ-

الآخرة: 187

آدم: 112، 242

الآمدي، عبد الوهاب بن حسين: 85

الآيات القرآنية: 15، 72، 245

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن: 214

ابن أبي داود، أبو بكر عبد الله بن سليمان: 65

ابن أبي هريرة، أبو علي الحسن بن الحسين: 203

ابن الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد: 36، 38، 62، 116، 138، 147-148، 242

ابن أنس، مالك (الإمام): 203

ابن بشير، سعيد: 214

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم: 29، 50، 52، 161، 170، 211، 215، 237، 244، 249

ابن ثابت الأنصاري، أبو زيد سعيد بن أوس: 64-66

ابن جني، أبو الفتح عثمان: 14، 39، 54، 57، 63، 71، 75، 121، 127، 146-147، 161، 200-201، 242، 246

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي: 65

ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد: 60

ابن الحصين، داود: 63

ابن حطان، عمران: 63

ابن حنبل، أحمد بن محمد: 69، 170، 203

ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين بن أحمد: 75
ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: 31
ابن الراوندي، أبو الحسن أحمد بن يحيى: 61، 117، 120، 242
ابن الزغواني، أبو الحسن: 203
ابن السري السراج، أبو بكر محمد: 164، 171
ابن سليمان العباسي، علي: 67
ابن سيار الأسواري، موسى: 71
ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: 46-47
ابن شيبة، شبيب: 78
ابن صفوان، الجهم: 109، 203
ابن عامر الشامي، عبد الله بن عامر: 73
ابن عبد الله، إبراهيم: 66
ابن عبد الله، محمد (الملقب بالنفس الزكية): 66
ابن عبيد، عمرو: 71
ابن عدي، أبو زكريا يحيى: 28، 214
ابن عطاء، أبو حذيفة واصل: 33، 77
ابن عطية الكليبي، جرير: 95
ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عبد الرحمن: 203
ابن العلاء البصري، أبو عمرو بن عمار: 59، 148
ابن فائد الأسواري، عمرو: 71
ابن الفراء، أبو خازم محمد (القاضي): 203
ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم: 68-69
ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر: 106، 115، 129، 159-160، 168-170، 201-203، 214، 224-225، 244
ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر: 148، 175، 244
ابن مجاهد، أبو بكر أحمد بن موسى: 71
ابن المرتضى اليماني، أحمد بن يحيى: 59، 63-64، 68
ابن المستنير، أبو علي محمد (الشهير بقطرب): 64
ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن يعقوب: 229

ابن مضاء القرطبي، أحمد بن عبد الرحمن: 143

ابن ملكا البغدادي، أبو البركات علي: 220

ابن منظور، ابو الفضل محمد بن مكرم: 127

ابن المنير الإسكندراني، أحمد بن محمد: 76، 121

ابن هشام الأنصاري أبو محمد عبد الله بن يوسف: 147

ابن يونس، أبو بشر متى: 29

أبو بكر الصديق (الخليفة): 203

أبو بكر القفال، محمد بن علي: 203

أبو جعفر المنصور (الخليفة): 66

أبو جعفر النحاس، أحمد بن محمد: 69

أبو حنيفة، النعمان بن ثابت (الإمام): 35، 42

أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف: 68-70

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد: 229

أبو ذر الغفاري: 68

أبو السمال، قعنب بن هلال: 75

أبو عبيدة بن الجراح: 175

أبو القاسم السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله: 170-171، 244

أبو الهذيل العلاف، محمد بن الهذيل: 123

أبو يعلى، محمد بن الحسين (القاضي): 203

الإبيستمولوجيا: 23، 32، 39-40، 249

الأجسام اللغوية: 105-106، 108، 125، 242

الإجماع: 33، 36، 50

الاحتجاج: 53

الأحكام الشرعية: 45، 203

الأحناف: 203

الأخفش، أبو الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد: 59، 61، 85، 120، 194

الإدراك: 105، 180، 191، 197

أرسطوطاليس: 23، 25-27، 87، 237

الإرهاب الفكري: 74

الاستحالة: 103

الاستدلال: 32، 42، 51، 57، 68، 83-84، 87-88، 99، 104، 134، 141، 199، 241، 244

الاستشراق: 17

الاستقامة: 210-216، 247

الإسفراييني، أبو اسحاق ابراهيم بن محمد: 128، 157

الإسقاط الاستغنائي: 126

الإسقاط الحذفي: 126

الإسقاط العوضي: 126

الإسكندرية: 26

الإسلام: 17، 39، 41، 183، 245

الاسم والمسمى: 162، 168-171، 174، 176، 238، 240، 244

الإسناد: 133

الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم: 36

الأشاعرة: 60، 136، 138، 142، 157، 185، 191، 242

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل: 120، 157، 203-204

الأصمعي، عبد الملك بن قريب: 59، 76-77

الأصول الخطابية: 82

الأصول العاملية: 103

الأصول الكلامية: 81، 142، 241، 243

الأصول المنطقية: 82

الأصوليون: 36

الاضطهاد: 66، 189

الإضلال: 186-188

الاعتزال: 65-66، 68-70، 76

الاعتزال اللغوي: 14

الأعراض: 103، 122-127، 130، 232

الأعلم الشمنتري، أبو الحجاج يوسف بن سليمان: 158، 227

أفلاطون: 87

أكسيولوجيا الصلاح: 18، 205

الألوسي الكبير، أبو الثناء محمود بن عبد الله: 137-138، 194، 242

الأنباري، كمال الدين عبد الرحمن بن أبي سعيد: 34
الأنصاري، أحمد مكي: 72-73
أنطولوجيا الاعتزال: 107
الأنطولوجيا الإنسانية: 18، 177
أنطولوجيا الزمكان: 18، 219
أنيس، إبراهيم: 23
أيوب، عبد الرحمن محمد: 24

-ب-

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب: 60، 174، 175
بانيني (لغوي هندي): 81
البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل: 170
البدو: 16
بدوي، عبد الرحمن: 61
برافمان، م.: 237، 248
البرهان: 48، 50-51
بريطوريوس: 236، 248
البصرة: 35، 37، 141
بغداد: 37
البغدادي، عبد القاهر بن طاهر: 59-63، 68
بيفون، جورج: 82
البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: 69

-ت-

التأويل النحوي: 18، 53، 77، 149، 175، 181، 245
التجويز: 185
التحريف: 26، 93، 183، 245
التحليل اللغوي: 104
التحيز: 221، 229، 233
التدوين: 37
التراث العربي الإسلامي: 57
التراث اللساني العربي: 15
تروبو، جيرار: 236، 238، 248-249
التسليم الجدلي: 98
التشيع: 65-66
التصوف: 203
التطويل: 149

التعارض: 92

التعديل: 185

التعليل: 57، 201، 203، 204، 246

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر: 42

التفسير: 44، 187، 201، 203

التكفير: 211

التكليف: 180-181

التميمي، أبو الحسن: 203

التنازع النحوي: 243

التناقض: 119، 138

التهانوي، محمد علاء بن علي: 41

التوحيد: 41، 58، 104، 183، 190، 245

التوراة: 26

-ث-

الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد: 194

ثقافة الأزياج: 31

الثقافة العربية - الإسلامية: 15، 19، 150

الثقافة الفقهية: 34

الثقافة الفلكية: 31

الثقافة المعتزلية: 16

-ج-

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: 62، 78، 198

جامعة آكس أون بروفانس (فرنسا): 13

الجاهلية: 183، 245

الجبائي، أبو علي محمد بن عبد الوهاب: 129

الجبرية (فرقة إسلامية): 142-143، 157، 243

الجدال: 53، 93، 96

الجرمي، أبو عمرو صالح بن إسحاق: 139-140

الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبوس: 67

الجهمية (فرقة إسلامية): 138، 202

الجوار: 132، 144-152، 243

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله: 53

-ح-

الحاج صالح، عبد الرحمن: 24

الحافظ العراقي، زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين: 63

الحجاز: 189

الحدوث اللغوي: 103-104

الحديث النبوي: 34، 37-38، 44-45، 63، 74، 104، 125، 147، 190، 203، 214

الحركة والسكون: 122

الحُسن: 212، 216-218، 247

الحكمة: 198-205

الحنفي، علاء الدين أبي عبد الله محمد: 34

حواء: 112

الحوار: 84، 86، 99، 242

-خ-

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي: 67، 69

الخلاف الكلامي: 243

الخلاف النحوي: 142

الخلافة: 189، 203

الخلفاء الراشدون: 68، 203

الخليل بن أحمد الفراهيدي: 59، 65، 73، 90، 92، 114، 117، 145-146

الخوارج (فرقة إسلامية): 59، 62

الخولي، أمين: 24

-د-

الدعاة: 63، 66

الدؤلي، أبو الأسود ظالم بن عمرو: 26

-ذ-

الذات الإلهية: 143، 203، 243

الذات الإنسانية: 221-222

الذم: 207-208، 210، 247

-ر-

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: 47، 175، 180

الرافضة (فرقة): 59، 62

الرواية: 26، 63، 69، 71

الروح: 211

-ز-

الزجّاج، أبو إسحق إبراهيم: 68-69، 75، 226، 228

الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق: 28، 227

الزمان: 137، 220-229، 230، 233، 248

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر: 49، 63-64، 68، 76، 121، 135، 172، 186، 188، 197

الزنادقة: 124

الزيدية (طائفة إسلامية): 63، 66، 109

-س-

الساجي، أبو يحيى زكريا بن يحيى: 65

السامرائي، إبراهيم: 24

السرخسي، أحمد بن الطيب: 28

السماع: 36، 38

السنّة: 33-34، 41، 59، 62، 64، 70، 74، 76-77، 157، 186، 191، 202-204، 211، 246

سوسير، فرديناند دي: 81

السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله: 29، 64، 117-118، 124، 162، 171، 174، 179، 223، 227-228، 230، 244

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر: 36، 38، 62، 69، 194

-ش-

الشافعي، محمد بن إدريس (الإمام): 33، 35، 203

الشافعية: 59

الشريعة الإسلامية: 15

الشيباني، محمد بن الحسن: 35

شيطان الطاق: 42

الشيعة: 42، 66، 202، 204

شيئية الكلام: 103، 105، 109-110، 113، 137

شيئية المعدوم: 132-134، 242

-ص-

الصالحي، أبو الحسين: 109

صبحي، أحمد محمود: 189

الصحابة: 52-53، 68

الصفة والموصوف: 162-167، 173، 244

-ض-

الضلالة: 184-185، 211، 213

-ط-

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: 67، 76، 135، 194

الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد: 47

الطيبي، شرف الدين الحسين بن محمد: 49

-ظ-

الظاهرية (مذهب فقهي): 143، 243

-ع-

العالم الغيبي الباطن: 141

العالم المرئي الظاهر: 141

العاملية: 132، 134، 140، 144، 188

العاملية الفلكية: 30

العاملية الكواكبية: 30

العاملية اللغوية: 30

عائشة (زوج النبي): 189

عبد الله بن عمر بن الخطاب: 68، 189

عبد الله بن مسعود: 68

عبد الجبار، أبو الحسن بن محمد (القاضي): 68، 104، 122، 151، 153-154، 176، 181، 207-208، 217، 221، 232

عبد الرحمن، طه: 48، 52، 84، 93، 210

العتابي (كاتب معتزلي): 67

عثمان بن عفان (الخليفة): 203

العجاج، عبد الله بن رؤبة: 145

العدم: 132-133، 135-138

العرضية: 123-124، 126

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله: 33، 189

العقل: 19، 33، 137، 154، 156، 178-181، 183، 209، 211، 218، 245

العقل العربي: 19

العقلانية: 16

العقيدة: 187، 189، 245

العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين: 147، 194

علم الأصول: 34، 52

علم أصول النحو: 36
علم الإنسان: 49
علم الباطن: 44
علم التفسير: 44
علم التوحيد والصفات: 42
علم الجدل: 36
علم الحديث: 44
العلم السفلاني: 47
علم العقائد: 16
علم الفقه: 52
علم الفلك: 30، 224
العلم الفوقاني: 47
علم الكلام: 32، 40-41، 43، 45-49، 51-53، 57-58، 108، 127، 132، 241-242، 249
علم اللغة: 36، 38، 52، 57-58
علم المنطق: 41
علم النجوم: 30
علم النحو: 30، 46، 48، 51-52
علم النظر: 42
علماء الكلام: 93
علوش، جميل: 148
العلوم الحكمية: 41
العلوم الدينية: 36، 44-45
العلوم الرياضية: 30
العلوم الشرعية: 41، 46
العلوم الطبيعية: 30، 47
العلوم العربية والإسلامية: 16، 27
العلوم الفلسفية: 30-31
العلوم الميتافيزيقية: 30
العلوم النقلية: 37
العلوي، أحمد: 15، 30-31، 81، 108، 205
علي بن أبي طالب (الإمام): 26، 189
عمّان: 230
عمر بن الخطاب (الخليفة): 203

-غ-

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: 44-46
الغزالي، محمد: 61
غويدي، إغناطيوس: 23

-ف-

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد: 28، 46

الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار: 63، 68، 71

الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد: 59، 61، 71، 139-140

الفرق الإسلامية: 63

الفرق الكتابية: 63

الفرق الكفرية: 63

الفساد: 107، 117، 189، 208

الفقه: 32-37، 44، 149، 195، 203

الفقهاء: 35-37، 57، 203

الفكر الأصولي: 33

الفكر الاعتزالي: 15، 18

الفكر العربي الإسلامي: 27

الفكر الفلسفي الإسلامي: 220

الفكر الكلامي الإسلامي: 184

الفكر الكلامي المعتزلي: 34، 104، 241-242

الفكر النحوي: 17

الفلاسفة: 29، 182، 205، 234، 239

الفلاسفة المشاؤون: 27، 237

الفلسفة: 16، 46، 132، 235، 241

فلسفة النحو: 148

الفلسفة اليونانية: 23-24

الفيثاغوريون: 87

فيرشتيخ، كورنيليس هنريكوس ماريا: 26، 236

-ق-

القاعدة النحوية: 36

القبح: 212، 216، 218، 247

القدر: 185، 189

القدرة: 132، 140، 188

القدرية (فرقة إسلامية): 59، 61-62، 67، 157

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: 75، 193

القرطبي، أبو نصر هارون بن موسى: 127، 134، 173، 175

القضاء: 185، 189

القلانسي، أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن: 157

القياس: 33، 36، 47، 124، 145، 203

-ك-

كارتر، مايكل: 17، 25، 65

الكسائي، علي بن حمزة: 70

الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى: 187

الكلام: 17، 25، 33، 41، 44، 47، 49، 76-78، 83، 93، 105، 107-110، 113-114، 117-118، 122-124، 130، 140، 151، 153-154، 156، 162-163، 199، 202-203، 215-216، 229، 236-237، 239، 242، 246

الكندي، أبو عمر محمد بن يوسف بن يعقوب: 28، 67

الكوفة: 35، 37، 141

-ل-

اللاهوت: 17، 44

اللسانيات: 81

اللغة: 13-14، 16-17، 37، 39، 52، 54، 62-63، 99، 123-124، 128-129، 131، 137-138، 156، 183، 187، 200-201، 229، 245-246

اللغة التركية: 52

اللغة الرومية: 52

اللغة العربية: 15، 27، 34-36، 52، 54، 59، 69، 71-72، 74، 86، 110، 127، 148، 161، 199، 205، 221، 246

اللغة الفارسية: 52

اللغة الهندية: 81

اللغة اليونانية: 26

ليفين، أرييه: 236، 248

-م-

المازني، أبو عثمان بكر بن محمد: 59، 61، 76-77

المأمون (الخليفة): 66-67

الماهوية: 233، 236، 239، 249

الماهية: 237

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد: 68-69

المتصوفة: 150
المتفقهون انظر الفقهاء
المتفلسفة المناطقة: 27-28
المتكلمون: 28، 50-51، 53، 57-59، 68، 71، 74، 87، 96، 107، 109، 119، 122-123، 128-129، 154، 156، 161-162، 168، 180، 183، 190، 196، 227، 229، 232، 237، 245-246
المجاورة انظر الجوار
المجتمع الإسلامي: 189
المجريطي، مسلمة بن أحمد: 30-31
المجوس: 61
المحدثون: 37-39، 45
المحسوسات: 196
محمد (النبي): 52، 60-61، 70، 169، 184، 213، 215
المخزومي، مهدي: 24
المدح: 207-209-210، 247
مدكور، إبراهيم: 23
مراكش: 170
المرجئة (فرقة إسلامية):61
مركس، أ.: 23
مرلو - بونتي، موريس: 105
المريسي، بشر: 67
المستشرقون: 24، 72، 235
المسدّي، عبد السلام: 13، 221
مسلم بن الحجاج: 65، 170
المسيح: 214
المسيحيون: 43، 60، 214
المشاكلة: 48
المشاكلة الأنطولوجية: 123
المصري، تقي الدين: 194-195
المعارضة: 66، 97
المعاوضة: 149
معاوية بن أبي سفيان (الخليفة): 189
المعرفة اللسانية: 13-14، 29
المعرفة اللغوية: 16
المعرفة النحوية: 15-16
المقاييس الأخلاقية: 17
المكان: 220-221، 224، 228-231، 233، 248

مكة المكرمة: 230

المكلاتي، أبو الحجاج يوسف بن محمد: 48

الملاحدة: 62

المماسة: 151-153

المناطقة: 17، 28، 236

المناظرة: 18، 53

المناوي، عبد الرؤوف محمد بن علي: 191

المنطق: 28-29، 47

المنطق النحوي: 107

المنطق الفلسفي: 28

المنطق اليوناني: 27، 29، 236

مؤمن الطاق انظر شيطان الطاق

مونان، جورج: 13

ميتافيزيقا الاسم والصفة: 162

ميتافيزيقا التحديد: 18، 233

ميتافيزيقا التنزيه والتفرد: 18، 190

ميتافيزيقا الوجود النحوي: 103

-ن-

النابغة الجعدي، أبو ليلى عبد الله بن قيس: 182

النحاة: 17، 25، 27-29، 32، 35-38، 50، 53، 57، 64، 67، 69، 72، 74، 81-82، 94، 97، 119، 124، 129-130، 148، 152، 162، 163-164، 170-171، 181، 202، 225، 238، 244، 247، 248

النحو الإغريقي: 26

النحويون انظر النحاة

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب: 65

النسخ: 33

النسق اللساني العربي: 16

النشار، علي سامي: 34، 237

النصارى انظر المسيحيون

النظر الكلامي: 33، 104، 248

النظر اللغوي: 32، 34، 38

النظر النحوي: 16، 23، 27، 29-30، 32، 34، 37-40، 47-48، 57-58، 72، 82، 99، 105، 108، 111، 123-124، 127-128، 130، 132، 193، 235، 241-243، 245-246، 248-249

النظرية الأصولية: 181
النظرية الاعتراضية: 87-89، 92، 94
نظرية الأفعال: 177
النظرية الحوارية: 87-89، 92
نظرية الذات: 177

-هـ-

الهادي (الخليفة): 67
هارون، عبد السلام: 172
هارون الرشيد (الخليفة): 67
هشام بن الحكم (الخليفة): 42، 127

-و-

الوجود الإنساني: 14، 17، 53، 122، 132، 134-135، 137-138، 140، 143، 154، 156، 162، 176-177، 198، 209، 217، 219، 221، 242-243، 245، 247-248
الوجود الأنطولوجي: 48، 53، 157، 179
الوجود العاملي: 18، 132
الوجود اللغوي: 53، 111، 141
الوجود النحوي: 18
الوجود الواقعي: 111

-ي-

يان، كارل: 237، 248
يزيد بن معاوية (الخليفة): 189
اليمن: 67
اليهود: 26، 60
اليونان: 16، 29